Wardani

# MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH
## SEBAGAI PARADIGMA IDEAL-MORALTAFSIR AL-QUR'AN:
### Perspektif Abû Ishâq al-Syâthibî

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

# PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

# MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH SEBAGAI PARADIGMA IDEAL-MORAL TAFSIR AL-QUR'AN:

## Perspektif Abû Ishâq al-Syâthibî

Wardani

UIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ANTASARI
BANJARMASIN

**Maqashid al-Syari'ah sebagai Paradigma Ideal-Moral Tafsir al-Qur'an; Perspektif Abu Ishaq al-Syathibi**

Penulis
**Wardani**

Editor
**Yokke Andini, S.S, M.Pd**

Layout
**Yuseran Fauzi, M.Pd**

Cover
**Waluyo, M.Pd**

**Cetakan: 2018**

**ISBN: 978-602-0828-68-8**

Penerbit
**Antasari Pesss**
Jl. A. Yani Km. 4,5 Kebun Bunga,
Kota Banjarmasin Kalimantan Selatan 70235
Telp. 0511 3252829
http:/uin-antasari.ac.id

All Rights reserved. Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

# TRANSLITERASI

Transliterasi adalah penulisan dari aksara ke aksara lain. Transliterasi latin, latinisasi, atau romanisasi adalah penulisan aksara non-latin, seperti aksara berbahasa Arab, ke aksara latin. Transliterasi perlu diperhatikan bagi penulis agar penulisan non-latin ke latin sesuai dengan karakter aksara yang disalin, seperti dalam bahasa Arab, diperhatikan *makhârij al-ḥurûf* dan panjang-pendeknya.

Contoh transliterasi sederhana Arab-Latin:

| No. | Arab | Indonesia |
|---|---|---|
| 1. | ا | ` |
| 2. | ب | B |
| 3. | ت | T |
| 4. | ث | Ts |
| 5. | ج | J |
| 6. | ح | H |
| 7. | خ | Kh |

| No. | Arab | Indonesia |
|---|---|---|
| 16. | ط | Th |
| 17. | ظ | Zh |
| 18. | ع | < |
| 19. | غ | Gh |
| 20. | ف | F |
| 21. | ق | Q |
| 22. | ك | K |

| | | |
|---|---|---|
| 8. | د | D |
| 9. | ذ | Dz |
| 10. | ر | R |
| 11. | ز | Z |
| 12. | س | S |
| 13. | ش | Sy |
| 14. | ص | Sh |
| 15. | ض | Dh |

| | | |
|---|---|---|
| 23. | ل | L |
| 24. | م | M |
| 25. | ن | N |
| 26. | و | W |
| 27. | ه | H |
| 28 | ء | ` |
| 29. | ي | Y |
| | | |

Vokal panjang ditulis sebagai berikut:

آ = â

ـِـى = î

ـُـو = û

# KATA PENGANTAR

Dengan memanjatkan puji syukur ke khadirat Allah swt., akhirnya penelitian ini bisa diselesaikan. Dalam hal ini, kami ingin menyampaikan terima kasih dan penghargaan setingggi-tinggi kepada Pusat Penelitian dan Penerbitan, Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin atas dana dari DIPA yang diberikan kepada kami untuk melaksanakan penelitian ini. Terima kasih yang tak kurang nilainya juga kami sampaikan kepada rektor atas berbagai kebijakan strategisnya di bidang penelitian ini.

Semoga penelitian ini dapat memberikan kontribusi yang signifikan kepada masyarakat akademik, khususnya di kalangan pengkaji *maqâshid al-syarî'ah*, dan kepada masyarakat umumnya, khususnya dalam konteks memberi wawasan baru tentang pentingnya paradigma ideal-moral yang terkandung dalam *maqâshid al-syarî'ah* ini untuk dijadikan kerangka rujukan dalam memahami al-Qur`an.

Tema ini kami angkat selain untuk memenuhi tuntutan penelitian sebagai bagian dari pelaksanaan Tridharma perguruan tinggi, juga untuk kepentingan sebagai bahan rujukan dalam perkuliahan di jurusan Ilmu al-Qur`an dan Tafsir (IAT)

pada Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin. Bahan ajar dan literatur yang berkaitan dengan metode "tafsir yang berorientasi tujuan" (*porpusive exegesis*), termasuk dengan paradigma *maqâshid al-syarî'ah* dan *maqâshid al-Qur`ân*, masih dirasakan sangat kurang. Hal ini untuk memenuhi tuntutan literatur-literatur kajian tentang tafsir yang berorientasi interdisipliner, khususnya dari ilmu-ilmu keislaman sendiri, dalam hal ini ushûl al-fiqh.

Karena keterbatasan waktu dan keterbatasan akses ke beberapa literatur, maka tentu saja ada sejumlah kekurangan dalam penelitian ini. Oleh karena itu, kritik konstruktif demi kesempurnaan penelitian ini, terutama untuk kepentingan publikasi sehingga bisa dibaca secara luas, sangat diperlukan.

Penulis mengucapkan terima kepada Pusat Penelitian dan Publikasi Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Antasari Banjarmasin atas bantuan yang diberikan untuk penerbitan buku ini. Semoga buku ini bermanfaat bagi masyarakat, terutama masyarakat akademik pencinta kajian-kajian al-Qur`an.

*Wallâhu waliy al-tawfîq*.

Banjarmasin, 31 Agustus 2018

Tim Peneliti

# DAFTAR ISI

**Transliterasi** ..... **iii**
**Kata Pengantar**..... **v**
**Daftar Isi** **vii**
**BAB I PENDAHULUAN**..... **1**
A. Latar Belakang ..... 1
B. Rumusan Masalah..... 13
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian..... 13
D. Definisi Operasional ..... 14
E. Kajian Terdahulu..... 16
F. Kerangka Teori ..... 19
G. Metode Penelitian..... 24
H. Sistematika ..... 26

BAB II *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH* DAN KONGRUENSI TEOLOGIS, FIQH, DAN TASHAWUF YANG MENOPANGNYA: PANDANGAN AL-SYÂTHIBÎ . 29
A. Pengertian *Maqâshid al-Syarî'ah*..... 29
B. Kongruensi Aliran Teologis, Fiqh, dan Tashawwuf al-Syâthibî dengan Pandangannya tentang *Maqâshid al-Syarî'ah*..... *39*
*C. Maqâshid al-Syarî'ah* Menurut al-Syâthibî ..... 66

**BAB III DIMENSI IDEAL-MORAL DALAM MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH MENURUT AL-SYÂTHIBÎ ..... 93**
A. *Maqâshid al-Syarî'ah:* Dasar, Bentuk, dan Hirarki ... 93
B. Gradasi Pemikiran: dari Instrumentalis ke Esensialis (Intrinsik) ..... 98
C. Dimensi Ideal-Moral dalam *Maqâshid al-Syarî'ah* ... 104

**BAB IV DIMENSI IDEAL-MORAL DALAM *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH* AL-SYÂTIBÎ SEBAGAI PARADIGMA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR`AN: SEBUAH REKONSTRUKSI METODOLOGIS ..... 122**
A. Universalitas Nilai-nilai Etis *Maqâshid al-Syarî'ah* dan Relevansinya Sebagai Paradigma Etis Penafsiran al-Qur`an ..... 122
B. Paradigma Etis Penafsiran al-Qur`an: dari Historis ke Kontekstual ..... 131
C. Objektivitas-Subjektivitas Penafsiran ..... 145

**BAB V PENUTUP ..... 149**
A. Kesimpulan ..... 149
B. Saran ..... 153

**DAFTAR PUSTAKA ..... 157**

# BAB I
# PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang

Perkembangan studi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an di dunia Islam hingga sekarang secara umum dan di Indonesia khususnya akhir-akhir ini dapat diklasifikasi kepada perkembangan dua wilayah. *Pertama*, perkembangan aspek materi tafsir yang ditandai dengan merebak karya-karya tafsir,[1] dan belakangan mucul, tafsir-tafsir berbahasa Indonesia yang lebih lengkap, seperti tafsir *al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab. *Kedua*, perkembangan metodologi tafsir al-Qur'an yang akhir-akhir ini menunjukkan perkembangan yang sangat signifikan, bahkan mengejutkan.[2]

[1] Tentang literatur populer dalam kajian tafsir di Indonesia, lihat Howard M. Federspeil, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Itacha: Cornell Modern Indonesia Project, 1994). Buku ini telah diterjemahkan ke Bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh Penerbit Mizan, Bandung. Lihat juga M. Nurdin Zuhdi, *Pasar Raya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014); Islah Gusmian, *Kajian Tafsir Indonesia*: *dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

[2] Lihat survei tentang trend-trend pemikiran kontemporer tentang hal ini dalam Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017); Lisma D. Fuaidah, "Kajian al-Qur`an Kontemporer: Gagasan dan Pendekatan Penafsiran di Indonesia" (Skripsi, tidak diterbitan, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2002); Izza Rohman, "New Approaches in Interpreting the Qur`an in Contemporary Indonesia", dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 14, Number 2 (2007), 203-264.

Perkembangan metodologi tafsir al-Qur'an ini bisa kita runut kepada dua trend atau kecenderungan. *Pertama*, metodologi tafsir al-Qur'an yang digali dalam tradisi keilmuan, seperti penerapan berbagai pendekatan keilmuan Barat, semisal *social sciences* (ilmu-ilmu sosial), baik sosiologis, antropologis, maupun sejarah, dan *natural sciences* (ilmu-ilmu kealaman), semisal fisika dan biologi. Di antara model penggalian metodologi tafsir dari "perspektif eksternal"[3] tersebut yang menimbulkan penyikapan pro dan kontra adalah penerapan hermeneutika yang di kalangan tertentu dianggap mampu menawarkan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang segar, baru, dan lebih menjanjikan bagi kebutuhan riil umat. Akan tetapi, hal ini berbeda direspon oleh kalangan umat Islam yang lain, seperti yang menyembulkan dalam kisruh Muktamar NU di Cipasung yang menolak "Islam Liberal" dan hermeneutika yang dianggap sebagai kendaraan kelompok ini.[4] Problem ini hingga kini tetap saja menggelayuti debat metodologi tafsir di tanah air, karena beberapa alasan, antara lain, karena,

[3] Yang dimaksud dengan istilah "perspektif eksternal" (luar) di sini adalah perangkat metodologi yang ditawarkan dari luar Islam, seperti pendekatan antropologi, sosiologis, dan sebagai yang merupakan pendekatan interdisipliner. Di kalangan pakar '*ulûm al-Qur`ân*, istilah yang mirip dengan hal ini adalah "hal yang asing dalam tafsir" (*al-dakhîl fî al-tafsîr*) yang konotasinya secara negatif menganggap tawaran-tawaran dari luar sebagai metodologi yang "diselendupkan" ke dalam Islam, seperti tampak dari pandangan beberapa tokoh terhadap hermeneutika. Bahkan, sebagian pengkaji menyebutnya sebagai "isra`iliyyat modern". Sebaliknya, ada istilah lain, yaitu "perspektif internal" (dalam) atau disebut *al-ashîl fî at-tafsîr*, yaitu model penafsiran yang orisinal dan mendasar dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Sesuatu dianggap "di luar" karena sebelumnya tidak ditemukan dalam praktik penafsiran al-Qur'an sejak Rasulullah saw., juga semula bukan berasal dari khazanah keilmuan Islam. Yang orisinal dalam tafsîr al-Qur'an dari segi sumber riwayat adalah tafsir ayat dengan ayat, hadits, perkataan sahabat Nabi, dan tâbi'ûn. Sedangkan, dari sumber *bi ar-ra`yi* adalah semua penggunaan nalar dalam menafsirkan ayat selama memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu, seperti keharusan mendahulukan makna hakiki daripada makna metapor. Lihat lebih lanjut Jamâl Mushthafâ 'Abd al-Hamîd 'Abd al-Wahhâb an-Najjâr, *Ushûl ad-Dakhîl fî Tafsîr Âyi at-Tanzîl* (T.Tp: T.p., 2001).

[4] Lihat Ahmad Baso, *Islam Pasca-kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005), khususnya bab 7. Lihat juga terbitan jurnal *Islamia* dalam beberapa edisi yang mengkritik hermeneutika Nashr Hâmid Abû Zayd dan Mohammed Arkoun.

di mata penolaknya, latar belakang munculnya metodologi ini adalah berasal dari tradisi Bible, sebagaimana tampak dari kritik kalangan intelektual yang tergabung dalam *International Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization* (Insist), seperti Adnin Armas dan Adian Husaini[5] dan kritik bari beberapa tokoh Islam di Indonesia, seperti M. Quraish Shihab.[6] Sementara itu, kelompok lain bersikukuh dengan pendapat bahwa hermeneutika kompatibel untuk diterapkan dalam penafsiran al-Qur`an, seperti disuarakan oleh M. Amin Abdullah,[7] Sahiron Syamsuddin,[8] dan Abd. Moqsith Ghazali.[9]

*Kedua*, metodologi tafsir al-Qur'an yang digali dari "kearifan lama" khazanah intelektual Islam terdahulu, atau dalam istilah Syekh Muhammad al-Ghazâlî, "metode-metode yang digali khazanah intelektual klasik" (*al-manâhij at-turâtsiyyah*), seperti metode korelasi (*al-munâsabah*), baik antarayat, antarsurah, maupun dalam ayat, yang dirumuskan oleh al-Biqâ'î dalam *Nazhm ad-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa as-Suwar* yang dipopulerkan dan disistematisasikan oleh M. Quraish Shihab di Indonesia. Ada trend kuat dalam gerakan dan pemikiran pembaruan di dunia Islam sekarang ini untuk mengangkat khazanah

[5] Lihat, misalnya, kritik Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur`an*: *Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005; Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2004, h. 40-41, 59-98; Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), h. 41-46 (tentang ketidaksamaan antara teks al-Qur`an dan teks Bibel), h. 288-333 (argumen Adian Husaini bahwa hermeneutika adalah salah satu bentuk invasi Barat ke dalam pemikiran Islam); Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur`an* (Jakarta; Gema Insani Press, 2007).

[6] Lihat kritiknya terhadap hermeneutika dalam M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 401-480.

[7] Lihat, misalnya, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*: *Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 272-286.

[8] Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009).

[9] Lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*: *Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (Jakarta: Katakita, 2009), h. 29-37, di mana ia menyatakan kajian yang dilakukannya menerapkan hermeneutika dan ushul al-fiqh.

intelektual klasik sebagai tawaran solusi penafsiran yang kontemporer, seperti mengangkat *maqâshid al-syarî'ah* dan *maqâshid al-Qur`ân* sebagai metode dan paradigma penafsiran al-Qur`an. Trend ini, antara lain, terwakili oleh para pemikiran yang berafiliasi dengan *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) atau *al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî* di Yordania (cabang dari lembaga induknya di Amerika Serikat) yang diusung beberapa pemikir, antara lain, Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, dan juga terwakili para pemikir di *al-Ma'had al-'Âlî li al-Hadhârah al-Islâmiyyah* di Universitas Zaytunah Tunis dan Maroko, seperti Ahmad bin 'Abd al-Salâm al-Raysûnî (dikenal dengan Ahmad al-Raysûnî).[10]

Terlepas dari kontroversi sekitar kontribusi keilmuan dalam trend pertama tersebut, trend kedua sesungguhnya masih menjanjikan dan tampak belum digali dan didiskusikan dengan menggali perspektif keilmuan Islam untuk diterapkan dalam tafsir al-Qur'an, karena khazanah intelektual lama telah menyisakan rumusan-rumusan metodologi konvensional pengkajian Islam, seperti ushûl al-fiqh. Khazanah lama yang merupakan tradisi (*ashâlah*,) bukan merupakan rival terhadap modernitas (*hadâtsah*), atau sebaliknya, melainkan bahwa khazanah lama bisa menjadi tawaran "modern" terhadap berbagai isu-isu kontemporer sekalipun, karena tidak ada dikotomisasi *ashâlah-hadâtsah* (tradisi-modernitas), *taqlîd-tajdîd* (tradisi-pembaruan), *muhâfazhah-murâja'ah* (merawat-menelaah ulang).[11] Di tengah

[10] Al-Raysûnî menulis sejumlah karya dalam bidang *maqâshid al-syarî'ah* dan *maqâshid al-Qur`ân*, antara lain: *Nazhariyyat al-Maqâshid 'ind al-Imâm al-Syâthibî*. Lihat juga, misalnya, Ahmad bin 'Abd al-Salâm al-Raysûnî (ed.), *al-Tajdid al-Ushûlî: Nahwa Shiyâghah Tajdîdiyyah li 'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Yordania: The International Institute of Islamic Thought, 2016). Akhir-akhir ini, dilaksanakan seminar internasional bertema "Maqâshid al-Qur`ân al-Karîm fî Binâ` al-Hadhârah wa al-'Umrân", kerjasama antara dua lembaga ini, pada 18-20 April 2017 bertempat di Universitas Zaytunah, Tunis.

[11] Seperti ditulis oleh Ahmad al-Raysûnî, ada tiga gerakan keilmuan yang berkembang di dunia Arab Islam, yaitu: (1) gerakan integrasi dan interaksi, (2) gerakan dikotomisasi, dan (3) gerakan fusi. Tiga trend gerakan ini berpulang pada dua pangkal,

kontroversi yang belum berakhir tersebut di Indonesia dan mungkinnya mempertemukan khazanah lama dan tantangan modernitas, mengapa kita tidak mengandaikan penggalian metodologi penafsiran ayat al-Qur'an dari dalam tradisi keilmuan sendiri yang selama ini masih "terkubur" dalam tumpukan karya-karya brilian ulama-ulama terdahulu?

Dalam konteks perkembangan ilmu-ilmu keislaman normatif, ushûl al-fiqh menyediakan metodologi berpikir dalam menangani kasus-kasus atau isu-isu hukum yang muncul. Ushûl al-fiqh adalah bagian dari kekayaan khazanah intelektual klasik ulama yang masih belum diapresiasi secara memadai, padahal dalam sejarah pembentukan metodologi tafsir al-Qur`an, para ushuliyyûn telah memberikan kontribusinya yang sangat signifikan. Dalam perumusan kaedah-kaedah tafsir (*qawâ'id al-tafsîr*), misalnya, ushûl al-fiqh melalui kaedah-kaedahnya dan melalui *maqâshid al-syarî'ah* memberikan kontribusi yang sangat signifikan. Sebagian dari kaedah-kaedah tafsir diadopsi dari kaedah ushul al-fiqh dan prinsip *maqâshid*, di samping diadopsi dari kaedah-kaedah kebahasaan.[12]

Kontribusi ushûl al-fiqh dalam formasi metodologi tafsir tersebut disebabkan karena para ushuliyyun merumuskan prinsip-prinsip dasarnya dari "kandungan-kandungan universal al-Qur`an" (*kulliyyât al-Qur`ân*) melalui penelitian satu persatu

---

yaitu Islam dan Barat. Unsur baru dalam peradaban Barat tampak dominan dan mendominasi unsur lama, namun tetap berpengaruh sampai sekarang. Sedangkan pada peradaban Islam, unsur lama tetap kuat dan berakar, sebagaimana halnya juga kaya dan tetap bergerak. Bahkan, dalam peradaban Islam, justeru berkembang upaya pencarian-pencarian dasar baru. Menurut al-Rasysûnî, inilah menjadi keunggulan perabadan Islam, yaitu ada goncangan internal dalam pemikiran dan peradaban Islam tidak akan sampai saling mengalahkan: antara yang lama dan yang baru, atau sebaliknya, antara tradisi dan modernitas, atau sebaliknya, dan antara merawat tradisi dan semangat pembaruan, atau sebaliknya. Lihat Aḥmad al-Raysûnî, *al-Fikr al-Maqâshidî*: *Qawâ'iduh wa Fawâ`iduh* (Tunis: Mansyûrât Jarîdat al-Zaman, 1999), h. 4-7.

[12] Lihat uraian tentang sumber-sumber kaedah tafsir dalam Khâlid bin 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*: *Jam'an wa Dirâsatan* (Giza, Mesir: Dar Ibn 'Affân, 1421 H), h. 3-4, 40.

ayatnya secara induktif (*istiqrâ`*) atau melalui suatu atau beberapa ayat yang memang memuat kandungan yang prinsipil yang disebut "*âyat al-ushûl*".[13]

Dimensi universal yang terkandung dalam prinsip-prinsip ushul al-fiqh, disebabkan oleh kandungannya bisa menjadi "payung" yang melingkupi banyak hal atau kasus yang dijelaskannya. Al-Syâthibî pernah menyatakan bahwa universalitas kandungan "tujuan-tujuan luhur syariah" (*maqâshid al-syarî'ah*) bahkan diakui oleh semua agama.[14] Lebih dari itu, prinsip-prinsip syariah itu dirumuskan atas dasar nilai ideal-moral yang mendasarinya, seperti perlindungan terhadap agama, akal, jiwa, keturunan, harga diri, keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan sebagainya.

Senada dengan hal ini, Fazlur Rahman menyatakan bahwa inti pesan ajaran al-Qur`an adalah pesan ideal-moralnya. Sisi inilah yang memang seharusnya dipertimbangkan, dan memang telah diperhatikan oleh para ushûliyyûn, dalam perumusan hukum dan kaedah-kaedahnya. Nilai-nilai (*qîmah*)[15] atau "ajaran-ajaran moral al-Qur'an" tersebut menjadi elan dasar hukum.

Signifikansi ushûl al-fiqh sebagai metode penyimpulan hukum Islam memperoleh apresiasi kalangan intelektual yang *concern* dalam kajian ini. Kita bisa "memperlebar" capaian ushûl al-fiqh tersebut dari ruang lingkup hukum Islam ke posisi ushûl

[13] Istilah "ayat pokok/ pondasi" (*âyat al-ushûl*) dan "ayat ranting" (*âyat al-furû'*) atau "ayat rincian" (*ayat al-fushûl*) dikemukakan semula oleh Ibn al-Muqaffa', kemudian di era modern juga digunakan oleh Mahmûd Muhammad Thâhâ. Oleh Thâhâ, "ayat pokok" adalah ayat yang berisi prinsip etis, sehingga bersifat permanen, dan dalam sejarah, menjadi inti peradaban yang pernah dibangun oleh Nabi Muhammad. Sebaliknya, "ayat ranting" adalah ayat yang bersifat historis-kondisional yang memuat aturan-aturan yang harus dipahami secara elstis. Lihat Thaha, *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed an-Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), h. 145.

[14] Abû Ishaq al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 88.

[15] Menurut al-Syâthibî, ada beberapa cara merumuskan tujuan-tujuan syari'ah, lihat bagian akhir jilid 1 juz 2 *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah.*

al-fiqh sebagai "paradigma berpikir" yang bisa diterapkan dalam menangani beberapa isu-isu penting dalam kajian keislaman. Ushûl al-fiqh sebenarnya bisa dijadikan sebagai "metode komprehensif" (*manhaj syâmil*) dalam pengertian bahwa ushûl al-fiqh tidak hanya diterapkan untuk menyikapi problem hukum fiqh dalam pengertian sempit, melainkan "fiqh" (pemahaman) terhadap ayat dalam pengertian yang luas. Syaekh Muhammad al-Ghazâlî, dalam *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Qur`ân,* mengemukakan kegelisahannya tentang cara pandang para ahli ushûl al-fiqh (*'ulamâ` al-ushûl, ushûliyyûn*) yang mempersempit fungsi ushûl al-fiqh hanya sebagai metode penggalian dimensi hukum saja, seakan-akan al-Qur'an kitab tentang hukum saja. Muhammad al-Ghazâlî menulis sebagai berikut:

> هناك مدارس فى التفسير, أو—بمعنى أدق—مناهج متعددة فى فهم القرآن, تشكل بمجموعها طرائق السلف و مسالكهم فى التناول و الفهم, و لقدجاءت هذه المدارس فى ضوء تحقيق أهداف بلاغية لغوية أو فقهية أو كلامية أو صوفية أو فلسفية أو تربوية... إلخ لا سبيل إلى حصرها هنا. **كيف يمكن الإفادة منها و التعامل معها اليوم, فمثلا هل يمكن اعتماد منهج علماء الأصول فى النظر و الاستنباط, و مباحث دلالات الألفاظ...إلخ, الذى اعتمدوه للوصول إلى الحكم التشريعي, منهجا شاملا يمكن تعميمه على إدراك الأبعاد المتعددة فى الخطاب القرآني,** التى تستوعب كلمة الفقه للآيات بالمعنى الشامل مثل: الفقه الدستوري و الإداري و اكتشاف سنن التسخير و التعرف على شروط نهوض الأمم و سقوطها, و تحديد أبعاد الاعتبار بأحوال الأمم السابقة, و قوانينه, و تحديد علل التدين, و بيان أسبابها النفسية, و الاجتماعية, و ما يمكن أن تحقق من مقاصد و مغزى فى القصص القرآني؟
>
> ذلك أن علماء الأصول انصرفوا, لسبب أو لآخر, إلى الحكم التشريعى, و اعتبروا الخطاب القرآنى ذا بعد واحد, و حصروا مفهوم الفقه فى الحكم التشريعى, مع أن للخطاب أبعادا أخرى متعددة—كما ذكرنا—قد تكون مقدمة لا بد من تحصيلها يترتب بعد ذلك الحكم التشريعى...و فى الحقيقة, قد يكون المنهج الذى تأصل و تكون من بين سائر

المناهج هو منهج علماء الأصول, و تلاشت سائر المناهج, أو بشكل مبكر.[16]

Membatasi pesan-pesan atau kandungan-kandungan ayat al-Qur'an—yang disebabkan oleh penyempitan fungsi ushûl al-fiqh tersebut—itulah yang dikritik oleh Fazlur Rahman sebagai formalisme, yaitu pandangan atau sikap dalam beragama yang hanya mementingkan "bentuk" (*form*) formal ibadah, tanpa memahami esensinya, kehilangan spiritnya.[17]

Sebagaimana halnya Muḥammad al-Ghazâlî, Badr al-Dîn al-Zarkasyî dalam *al-Burhân* ketika mendefinisikan tafsir juga menjelaskan signifikansi ushûl al-fiqh sebagai perangkat metodologis dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Di samping itu, dengan tegas juga, ia menyebutkan bahwa tafsir tidak hanya bertujuan untuk memahami (*fahm*), menjelaskan (*bayân*), dan menggali (*istikhrâj*) dimensi-dimensi hukum (dalam pengertian luas, baik dari aspek teologis [*al-aḥkâm al-i'tiqâdiyyah*, dari hukum amaliah [*al-aḥkâm al-'amaliyyah*), maupun dari aspek moral [*al-aḥkâm al-khuluqiyyah*]) dalam al-Qur`an, melainkan juga menggali "hikmah-hikmah" al-Qur`an (*Quranic wisdom*). "Hikmah" (*ḥikmah*, jamak: *ḥikam*) adalah salah satu istilah lain—di samping '*illah* (jamak: *'ilal*, ratio legis, sebab disyariatkannya suatu hukum) dan *ma'nâ* (jamak: *ma'ânî*, makna-makna, tujuan-tujuan)—dari *maqâshid* (tujuan-tujuan luhur). Hikmah yang terkandung dalam hukum digali dalam disiplin *maqâshid al-syarî'ah* dalam kajian ushûl al-fiqh.[18]

Perkembangan cemerlang penulisan ushûl al-fiqh terjadi dengan munculnya *al-Muwâfaqât* al-Syâthibî. Namun, setelah itu, ushûl al-fiqh sebagai ilmu Islam yang agung itu menjadi

[16] Muḥammad al-Ghazâlî, *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Qur`ân* (Virginia, USA: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992/ 1413), cet. ke-3, h. 36.

[17] Fazlur Rahman, «Social Change and Early Sunnah», P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 231.

[18] Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur`ân* (Cairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957/ 1376), juz I, h. 13.

ilmu yang ditertawakan, karena perkembangan yang terjadi sesudahnya hanya berupa pengulangan: *khulâshah, talkhîsh, mulakhkhash, matn, syarh,* dan *hâsyiyah.* Ilmu ushûl al-fiqh mengalami kemandegan,[19] apalagi dari segi fungsinya tidak lebih dari pengambilan kesimpulan aspek hukum saja.

Di samping itu, karena elan dasar al-Qur'an, menurut Fazlur Rahman, pada hakikatnya adalah fundamen ushûl al-fiqh, seperti nilai-nilai keadilan, kemaslahatan umat, pemeliharan agama, akal, jiwa, kehormatan, dan harta yang sering disebut sebagai *maqâshid al-syarî'ah* yang dapat diderivasi kepada beberapa macam hirarki pertimbangan nilai hukum: *al-dharûriyyât* (elementer), *hâjiyyât* (suplementer), dan *tahsîniyyât* (komplementer).[20] "Paradigma nilai-nilai hukum" yang dielaborasi oleh ushûl al-fiqh tersebut adalah bagian dari kekayaan intelektual lama (*al-turâts al-qadîm*) yang belum dikaji untuk digali potensi metodologisnya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan didiskusikan, sebagaimana halnya ketika para ulama *'ulûm al-Qur`ân* menetapkan beberapa persyaratan mufassir,

[19] Muhamad al-Ghazâlî, *Kayfa,* h. 37.

[20] Pertama, *al-dharûriyyât* (elementer), yaitu hak-hak dasar dalam pengertian bahwa pelanggaran hak tersebut tidak hanya mengakibatkan kesengsaraan manusia, tapi menghilangkan keberadaannya, seperti hak hidup, hak untuk berpikir karena aktivitas berpikir adalah bagian esensial kemanusiaan manusia, dan hak untuk beragama. Kedua, *al-hâjiyyât* (hal-hal yang menjadi kebutuhan manusia atau bersifat suplementer), yaitu dalam rangka memperoleh kemudahan dan menghindarkan kesulitan, seperti keringanan (*rukhshah*) untuk tidak berpuasa di bulan Ramadhan bagi musafir dan orang sakit. Dalam konteks hak asasi manusia, *al-hâjiyyât* adalah hak-hak manusia yang jika tidak dipenuhi bisa mengancam hak elementer, seperti sandang dan pangan yang layak. Ketiga, *al-tahsîniyyât* (komplementer), yaitu hak untuk memperoleh kualitas hidup yang lebih baik, berdasarkan kepantasan, kebiasaan, pertimbangan rasional, dan etika. Lihat Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *al-Dîmuqrâthiyyah wa Huqûq al-Insân*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 198; Sebagian pakar ushûl al-fiqh, seperti al-Syâthibî, al-Âmidî, dan Ibn al-Hâjib, menambah dengan *al-mukammilât* (pelengkap) sehingga tiga hak tersebut masing-masing memiliki *al-mukammilât* dengan syarat bahwa *al-mukammilât* merupakan kondisi yang memperkut terwujudnya "motif-motif utama" syari'ah, dan lebih mengkondisi tercapainya mashlahat dan menghindari kemudaratan. Lihat Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd al-Yawbî, *Maqâshid al-Syarî'at al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillat al-Syar'iyyah* (Makkah: Dâr al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tawzî', cet. ke-1, 1998 M/ 1418 H), h. 338-349.

dan beberapa cara "pembacaan" al-Qur'an yang ditawarkan, seperti tafsir saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*), sastera, lingusitik, dan filsafat yang "menjanjikan" sekaligus "menantang".

*Maqâshid al-syarî'ah* yang merupakan produk pemikiran cemerlang kalangan ushûliyyûn tersebut, terutama di antaranya adalah al-Syathibi, selama ini tidak memperoleh proporsi kajian-kajian yang seimbang. Dengan asumsi bahwa kandungan pemikiran Islam mencakup tiga aspek pokok, yaitu aspek teologis (kalam), fiqh, dan moral, dalam kenyataannya, hanya ada dua trend kajian yang berkembang. Pertama, trend kajian tentang aspek teologis, misalnya, kajian Hamka Haq dengan disertasinya yang kemudian terpublikasi, *al-Syathibi: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, di mana *mashlahah* adalah bagian penting dari *maqâshid al-syarî'ah*. Kajian ini menekankan aspek-aspek teologis, dan sampai pada kesimpulan bahwa corak teologi al-Syâthibî adalah rasional, kususnya teologi Mu'tazilah dan Mâturidiyyah Samarkand.[21] Kedua, trend kajian aspek hukum yang mendominasi kajian-kajian tentang *maqâshid al-syarî'ah* hingga kini. Dengan demikian, tampak bahwa hingga kini kajian aspek moral tidak memperoleh perhatian serius.

Dua arus kajian-kajian tentang *maqâshid al-syarî'ah* tersebut tampak reduktif, seakan-akan bahwa inti prinsip-prinsip hukum hanya berisi prinsip teologis dan hukum saja, padahal di antara elan vital yang mendasarinya adalah elan ideal-moral. Menurut al-Syâthibi, "patokan-patokan universal" (*al-qawâ'id al-kulliyyah*) yang terkait dengan *maqâshid al-syarî'ah* tersebut tidak hanya prinsip teologis, prinsip umum ajaran Islam (*al-ushûl al-'âmmah*), ajaran-ajaran pokok terkait amaliah, melainkan juga prinsip moral.[22]

[21] Lihat kesimpulan kajian ini dalam Hamka Haq, *al-Syathibi: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat* (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 264-273.

[22] Al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, vol. 2, h. 88.

Sama halnya dengan pandangan pengkaji terhadap prinsip-prinsip yang mendasari *maqâshid al-syari'ah* yang didominasi oleh kajian teologis dan hukum, penerapannya juga tidak merata. *Maqâshid al-syari'ah* lebih banyak diaplikasikan pada kasus-kasus hukum, seperti tampak kebanyakan dilakukan oleh ulama klasik, dan juga sebagian dilakukan oleh ulama modern, seperti Jamâl al-Dîn Muḥammad 'Athiyyah dalam karyanya, *Naḥwa Taf'îl Maqâshid al-Syarî'ah*.[23] Sebenarnya, sebagaimana ditegaskan oleh Jasser Audah, pendiri *Maqaṣid Institute* di London,[24] *maqâshid al-syarî'ah* seharusnya diterapkan secara luas, baik sebagai metode untuk kebangkitan Islam modern, termasuk untuk ijtihad kontemporer maupun dalam konteks penafsiran al-Qur`an, seperti dalam pemecahan klaim kontradiksi antarayat al-Qur`an dalam persoalan *naskh*[25] dan dalam kajian tafsir tematik.[26]

Sama halnya dengan Jasser Audah, Aḥmad al-Raysûnî juga menginginkan bahwa pemahaman tentang *maqâshid al-syarî'ah* sudah seharusnya menjadi sebuah pola pikir yang disebutnya sebagai "pola pikir atau paradigma *maqâshidî*" (*al-fikr al-maqâshidî*), yaitu pola pikir atau paradigma yang tumbuh setelah mendalami makna-makna yang terkandung dalam tujuan-tujuan

[23] (Yordania: International Institute of Islamic Thought/ al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2011).

[24] Lihat http:// www.maqasid.org. Lembaga ini dalam visinya bertujuan menjadikan pendekatan *maqâshid* sebagai penuntun dalam pencarian manusia terhadap kebenaran, dan dalam misinya bertujuan melakukan riset-riset terapan tentang *maqâshid* untuk meningkatkan upaya-upaya manusia di berbagai bidang. Di antara penerapan *maqâshid* yang dimaksud adalah merancang kurikulum yang terintegrasi (terpadu) dari perspektif *maqâshid*. Bahkan, pada 12-17 April 2017, dilaksanakan kursus intensif bertema "Maqasid al-Shari'ah and Renewal of Islam" (*Maqâshid al-Syarî'ah* dan Pembaruan Islam) di Da'wah Institute of Nigeria, Islamic Education Trust, Minna, Nigeria. Isu yang dimunculkan adalah seperti *maqâshid al-syarî'ah* untuk hidup bersama secara damai serta "kecerdasan Syarî'ah" (*syarî'ah Intellegence*) untuk pekerja (praktisi), pengelola, dan penyandang dana da'wah. Lihat http"//www.jasserauda.net/portal/event/maqasid-al-shariay-renewal-islam/?lang=en (6 November 2017).

[25] Jasser Audah, *al-Maqasid untuk Pemula*, terj. 'Ali 'Abdelmon'im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), h. 60-70.

[26] Audah, al-Maqaṣid, h. 82-84.

luhur syarî'ah (*maqâshid al-syarî'ah*) dan prinsip-prinsip yang mendasarinya, memungkinkan seseorang bisa mengenali dan memastikan keberadaan tujuan-tujuan luhur tersebut di setiap hukum, bahkan pada level pemahaman yang tertinggi, memungkinkannya untuk mengambil keputusan tidak hanya dalam bidang hukum, melainkan di setiap bidang keilmuan dan amaliah. Singkatnya, *al-fikr al-maqâshidî* adalah "pemikiran yang dicerahkan dengan pengetahuan tentang *maqâshid*, berpegang pada prinsip-prinsipnya, dan dapat menghasilkan fungsi-fungsinya".[27]

Paradigma *maqâshidî* harus diiringi dengan "pendekatan *maqâshidî*" (*al-ittijâh al-maqâshidî*), yaitu pendekatan terhadap teks-teks (nash), baik al-Qur`an maupun hadîts, dengan memahami tujuannya, bukan semata dengan makna ungkapan secara kebahasaan (*al-ittijâh al-lafzhî*) seperti diterapkan oleh kalangan literalis (*Zhâhirî*), atau semata dengan makna yang tampak dari perkataan (*al-ittijâh al-taqwîlî*) dengan berpatokan semata pada pendapat sendiri, tanpa dasar, seperti diterapkan oleh kalangan melakukan ta`wîl, sehingga juga disebut dengan "pendekatan ta`wîl" (*al-ittijâh al-ta`wîlî*).[28]

Memang, *maqâshid al-syarî'ah* seharusnya tidak lagi dianggap sebagai kerangka rujukan yang sifatnya mekanis dalam perumusan hukum, melainkan lebih jauh, sebagai "paradigma berpikir" dalam melihat berbagai persoalan dalam Islam, termasuk dalam konteks penafsiran al-Qur`an. Ini pada sisi teoritesasi. Di sisi lain, ada sebagian orang yang melontarkan teori dan penerapan *maqâshid al-syari'ah* secara "liar", secara liberal, menjungkir-balikkan nash, dan menempatkan nalar sebagai segala-galanya, seperti yang dilakukan oleh Abd. Moqsith Ghazali.[29]

---

[27] Ahmad al-Raysûnî, al-Fikr al-Maqâshidî, h. 34-35. Al-Raysûnî mengatakan (h. 35): فالفكر المقاصدي هو الفكر المستبصر بالمقاصد المعتمد على قواعدها المستثمر لفوائدها.

[28] Ahmad al-Raysûnî, *al-Fikr al-Maqâshidî*, h. 93-94.

[29] Lihat Abd. Moqsith Ghazali, "Metodologi Penafsiran al-Qur`an", dalam

## B. Rumusan Masalah

Masalah yang ingin dijawab dalam penelitian dapat dirumuskan sebagai berikut: Bagaimana ushûl al-fiqh dalam pemikiran Abû Ishâq al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm* yang memuat prosedur pertimbangan hukum yang bertolak dari nilai-nilai hukum dapat diterapkan sebagai paradigma dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an? Persoalan pokok ini bisa dijabarkan kepada beberapa pertanyaan:

1. Bagaimana konsep *maqâshid al-syarî'ah* menurut Abû Ishâq al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*? Jawaban terhadap pertanyaan ini memuat uraian tentang metode penyimpulan hukum Islam menurut Abû Ishâq al-Syâthibî.
2. Apa saja dimensi ideal-moral yang menjadi landasan etis bagi maqâshid al-syarîah tersebut? Jawaban terhadap pertanyaan ini memuat analisis dari perspektif teori tentang nilai dari perspektif filsafat etika dan teori yang relevan, seperti teori psikologis tentang kebutuhan manusia.
3. Apa implikasi dimensi ideal-moral tersebut dalam penafsiran al-Qur`an? Jawaban terhadap pertanyaan ini merupakan kajian implikasi, dalam hal ini rekonstruksi metodologi tafsir, dari dimensi ideal-moral itu untuk dijadikan paradigma penafsiran al-Qur`an.

## C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

1. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan konsep tujuan-tujuan syarî'at (*maqâshid al-syarî'ah*) menurut Abû Ishâq al-Syâthibî dalam kitabnya, *al-Muwâfaqât,* dan implikasinya dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.

---

Abd. Moqsith Ghazali et.al., *Metodologi Studi al-Qur`an* (Jakarta: Gramedia, 2009). Lihat kritik terhadap pemikiran ini dalam Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), h. 110-136.

2. Penelitian juga bertujuan untuk menguji sejauh mana objektivitas tafsîr berparadigma ideal-moral tersebut, dalam hal ini menurut al-Syâthibî. Tawaran-tawaran ke arah ini, sebagaimana kecederungan tafsir kontemporer, seperti ditawarkan oleh Rahman, telah sering dikemukakan. Namun, tawaran tersebut belum diuji, meskipun konstruksi paradigma seperti telah dikemukakan.
3. Dalam konteks "menghidupkan khazanah intelektual lama" (*ihyâ` at-turâts*) dengan memunculkan kecemelangan pemikiran-pemikiran ulama terdahulu dan menelitinya untuk kepentingan apa yang bisa mereka sumbangkan bagi bangunan keilmuan Islam sekarang, penelitian ini memiliki signifikansi kuat, terutama bahwa menggali dasar-dasar metodologi (*ta`sîs al-ushûl*) dari "dalam" Islam sendiri sama pentingnya dengan menggalinya dari "luar". Bahkan, ketegangan akan bisa dieliminasi dengan model pertama.
4. Penelitian ini juga memiliki kontribusi dalam konteks mengurangi penafsiran-penafsiran yang terlalu legalistik-formal dalam pengertian hanya mementingkan bentuk luar ajaan-ajaran Islam, tanpa memperhaikan esensinya. Penafsiran yang legalistik-formal akan cenderung menjadi formalistik, harfiyyah, dan kaku. Pada gilirannya, hal ini akan membentuk pola pikir keislaman kita di masyarakat.

## D. Definisi Operasional

1. Istilah "paradigma" (*paradigm*)[30] biasanya diartikan sebagai

[30] Istilah "paradigma" (*paradigm*) pertama kali diperkenalkan oleh Thomas S. Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolution* (1962). Paradigma Kuhn kemudian diperkenalkan dalam sosiologi oleh Robert Friedrichs dalam *Sociology of Sociology* (1970), lalu oleh Lodahl dan Cordon (1972), Phillips (1973), Effrat (1972), dan Freiderichs sendiri. Inti tesis Kuhn adalah bahwa ilmu pengetahuan tidak berkembang secara kumulatif, melainkan secara revolusioner. Paradigma sosiologi menurut Rober Friedrichs "*suatu pandangan yang mendasar dari suatu disiplin ilmu*

persoalan yang dibahas (*subject-matter*). Biasanya, istilah ini memuat tidak hanya persoalan yang dibahas, melainkan juga teori dan metode. Akan tetapi, dalam penelitian ini, paradigma diartikan sebagai cara melihat (sudut pandang) yang berisi prinsip-prinsip tertentu, jadi berkaitan dengan metode (karena alasan ini, dalam penelitian ini tidak digunakan istilah "perspektif").[31]

2. Istilah "ideal-moral" semula digunakan oleh Fazlur Rahman untuk membedakan dari istilah "legal-spesifik". Istilah terakhir ini berarti jawaban spesifik al-Qur'an terhadap persoalan atau peristiwa tertentu yang dituangkan dalam kategori hukum (haram, makruh, mubah, wajib, atau sunat) yang terkandung dalam koleksi ayat-ayat hukum, baik ibadah, mu'amalat, maupun jinayat. Di balik hukum-hukum legal-spesifik tersebut, terkandung di dalam (inherent) tujuan-tujuan yang diinginkan (ideal) berupa nilai-nilai moral, seperti keadilan. Dalam konteks objektivitas penafsiran al-Qur'an, pemahaman mufassir yang mendahului pemahaman terhadap makna ayat adalah sesuatu yang tentu harus dihindari. Akan tetapi, mengandaikan "isi pikiran kosong" atau steril dari pra-pemahaman dalm kadar sekecil mungkin hampir mustahil, karena setiap mufassir selalu berada dalam konstruksi subjektifnya yang secara tidak disadari bisa dipengaruhi oleh baik latar belakang keilmuan, kondisi sosial-budaya, aliran, tujuan, dan sebagainya. Oleh

*tentang apa yang menjadi pokok persoalan (subject matter) yang semestinya dipelajarinya (a fundamental image a disciplime has of its subject matter)".*

[31] Istilah "perspektif" (*perspective*) bermakna "cara berpikir tentang sesuatu" (*way of thinking about something*). Istilah ini biasanya digunakan dalam pengertian menjelaskan sesuatu ketika dikaitkan dengan suatu hal (*Oxford Leaner's Pocket Dictionary* [Oxford: Oxford University Press, 1995], h. 307). Jadi, istilah juga mengandung pengertian sebagai sudut pandang, tapi secara spesifik ketika dikaitkan dengan sesuatu, sehingga bermakna sebagai sudut pandang khusus. Sedangkan, paradigma lebih terkait dengan metode.

karena itu, "pra-pemahaman" (termasuk di dalamnya "paradigma") bukanlah sesuatu yang secara keseluruhan harus dihindari, di samping karena hal itu adalah tuntutan yang berada di luar kemampuan psikologis manusia, juga karena paradigma ideal-moral yang dimaksud di sini adalah hasil abstraksi (*tajrîd*) yang dilakukan oleh ushûliyyûn dengan memahami tujuan-tujuan luhur syarî'at. Fazlur Rahman memiliki konsep tersendiri tentang ideal-moral tersebut (antara lain dituangkannya dalam *Major Themes of the Qur'an*), tapi dalam penelitian ini, paradima ideal-moral dimaksud dalam batas-batas yang diberikan oleh al-Syâthibî ketika merumuskan tujuan-tujuan syarî'at (karena ideal-moral yang tidak diberikan batasan akan membuka lebar subjektivitas mufassir, seperti halnya *mashlahat* yang dijadikan alasan hukum harus diberikan batasan-batasan.[32]

## E. Kajian Terdahulu

Kajian-kajian tentang *al-Muwâfaqât* karya al-Syâthibî telah banyak dilakukan, sebagaimana dipetakan oleh Muhammad Khalid Mas'ud.[33] Namun, kajian-kajian tersebut tidak ada yang secara spesifik mengkaji karya ini dari aspek *maqâshid al-syarî'ah* sebagai paradigm penafsiran al-Qur`an. Begitu juga, sejumlah kajian tentang *maqâshid al-syarî'ah* secara umum telah banyak dilakukan, namun tidak ada yang mengkaji isu ini dari perspektif penafsiran al-Qur`an.[34]

---

[32] Lihat Muhammad Sa`îd Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Mu`assasat al-Risâlah, 2001).

[33] Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, "Recent Studies of Shaṭibi's al-Muwâqât," dalam *Islamic Studies*, vol. 14, no. 1 (1975): 65-75.

[34] Lihat juga pemetaan 'Abdullâh al-Laybî, "al-Kutub wa al-Mu`allafât fî al-Maqâshid", dalam http://www.mareb.org/showthread.php?t=11083 (28 Oktober 2017); Abu Talib Mohammad Monawer dan Noor Naemah Abdul Rahman, "The Theory of Maqasid al-Shari'ah: A Literature Review and Research Agenda," dalam *Maqasid al-Shari'ah*: *Konsep dan Pendekatan*, ed. Noor Naemah Abdul Rahman et. al.

Kajian-kajian tentang pemikiran Abû Ishâq al-Syâthibî telah dilakukan oleh beberapa intelektual dapat diklasifikasikan sebagai berikut.

Pertama, kajian-kajian umum tentang hukum Islam, di mana pemikiran al-Syâthibî hanya menjadi salah satu bagian bahasan, seperti Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd al-Yawbî, *Maqâshid al-Syarî'at al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah al-Syar'iyyah*[35] dan Deina Abdelkader, "Modernity, the Principles of Public Welfare (*mashlaha*) and the End Goals of Sharî`a (*maqaâshid*) in Muslim Legal Thought".[36]

Kedua, kajian secara khusus tentang pemikiran al-Syâthibî tentang *maqashid al-syari'ah*. Kajian-kajian tentang hal ini telah banyak dilakukan, antara lain: kajian dalam bentuk disertasi oleh Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abû Isḥâq al-Shaibi's Life and Thought*,[37] atau dalam edisi revisi dengan perluasan dengan judul *Shaibi`s Philosophy of Islamic Law*.[38] Kajian ini membahas tentang filsafat hukum Islam yang berkaitan dengan semisal konsep mashlahat, *maqâshid al-syarî'ah*, persoalan *taklîf* dan kemampuan fisik manusia, dan dinamika pertimbangan hukum Islam ketika berhadapan dengan perubahan. Dua karya penting yang menjadi sumber kajian ini adalah *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm* dan *al-I'tishâm*. Ahmad al-Raysûnî, seorang pengkaji kontemporer dari Maroko tentang isu ini, menulis *Maqâshid al-Syarî'ah 'ind al-Imâm al-Syâthibî*.[39] Kajian-

(Malaysia: Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam University Malaya, 2016), 137-164.

[35] (Mekkah: Dâr al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tawzî', cet. ke-1, 1998 M/ 1418 H).

[36] Dalam, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 14, No. 2, 2003.

[37] (Delhi, India: International Islamic Publishers, 1977). Edisi dalam bahasa Indonesia diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin.

[38] (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995).

[39] Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Inggris dengan judul *Imam al-Shatibi's Theory of Higher Objectives and Intens of Islamic Law*, trans. by Nancy Roberts (London: The International Institute of Islamic Thought, 2013).

kajian lain yang serupa dengan kajian ini dalam bentuk artikel juga banyak dilakukan.[40]

Ketiga, kajian-kajian tentang teori dan penerapan pendekatan *maqâshidî* dalam penafsiran al-Qur`an, namun tidak terfokus pada kajian *maqâshid al-syarî'ah* al-Syathibî secara spesifik. Al-Tihâmî al-Wâzinî menulis artikel online dengan judul, "Tawzhîf al-Maqâshid fî Fahm al-Qur`ân wa Tafsîrih"[41] (Fungsionalisasi *Maqâshid* dalam Pemahaman dan Penafsiran al-Qur`an). Karya singkat ini lebih banyak berisi contoh-contoh penerapannya di kalangan para mufassir, seperti Abû Bakr ibn al-'Arabî dalam *Ahkâm al-Qur`an*, sedangkan pada aspek teoretisasi, uraian yang dikemukakan lebih banyak bertumpu pada uraian al-Raysûnî bahwa "pendekatan *maqâshidî*" adalah pendekatan terhadap ayat melalui tujuan-tujuan luhur syari'ah, solusi tengah antara "pendekatan literalis" dan "pendekatan ta`wîl".

Kajian yang lebih mendalam adalah disertasi yang sedang ditulis oleh Khayrânî Iman di bawah bimbingan Prof. Yusuf 'Abd al-Lâwî di Universitas Muhammad al-Khidhr bin 'Imârah dengan judul "Tawzhîf al-Maqâshid fî Fahm al-Qur`ân al-Karîm fî al-Dirâsât al-Qur`âniyyah al-Mu'âshirah: Dirâsah Naqdiyyah" (Fungsionalisasi *Maqâshid* dalam Pemahaman terhadap al-Qur`an al-Karim dalam Kajian-kajian Kontemporer tentang al-Qur`an: Sebuah Kajian Kritis). Fokus kajian ini mempersoalkan tentang mengapa pendekatan maqâshid dalam penafsiran al-Qur`an

[40] Untuk menyebutkan sebagiannya saja di sini, antara lain adalah: Maheran Zakaria, "The Influence of Human Needs in the Perspective of Maqasid al-Syariah on Zakat Distribution Effectiveness", dalam *Asian Social Science*, Vol. 10, No. 3 (2014), h. 165-173; Ismardi Ilyas, "Stratafikasi Maqashid al-Syariah terhadap Kemaslahatan dan Penerapannya," dalam *Hukum Islam*, Vol. 14, No. 1, Juni 2014, h. 13-20; Syahabuddin, "Pandangan al-Syathibi tentang Maqashid al-Syari'ah," dalam *An-Nisa`i*, Vol. 9, No. 2, Desember 2014, h. 81-100; Atik Wartini, "Konsep Maqashid al-Syari'ah dalam Pemikiran al-Syathibi", dalam *Isti'dal: Jurnal Pemikiran Hukum Islam,* Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2014, h. 147-156;Nofialdi, "Maqasid al-Syaria'h dalam Perspektif Syatibi," dalam *al-Fikra*: *Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 8, No. 1, Januari-Juni 2009, h. 128-155.

[41] Dalam http://riyadhalelm.com/play-8940.html (6 November 2017).

berujung pada banyak varian penafsiran-penafsiran yang saling bertentangan, dan tentang sejauh mana penerapan pendekatan tersebut berpengaruh dalam pemahaman tentang ayat-ayat hukum dalam al-Qur`an. Disertasi ini mengkaji secara spesifik karya-karya Muhammad Syahrûr, Thahâ Jabir al-'Alwânî, dan Muhammad 'Izzah Darwazah.[42]

Keempat, kajian-kajian tentang metode penafsiran al-Qur`an menurut al-Syathibi, antara lain, skripsi yang ditulis oleh Adang Saputra, "Hermeneutika al-Qur`an Imam al-Syâthibî (Telaah atas Kitab *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*)".[43] Kajian ini terfokus pada aspek hermeneutika yang dilihat dari unsur triadiknya (*author, reader*, dan *interpreter*) dalam pemikiran al-Syâthibî, sedangkan aspek *maqâshid al-syarî'ah*, yang merupakan konsep sentral dalam pemikiran al-Syâthibî, hanya menjadi salah satu bagian kajian ini.

Selama ini, sejauh yang penulis ketahui, kajian-kajian ushûl al-fiqh dan *'ulûm al-Qur`ân* belum menyentuh dimensi-dimensi ideal-moral dalam syarî'at untuk dijadikan paradigma dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Kajian-kajian yang dilakukan selama ini berhenti pada ushûl fiqh sebagai metode *istinbâth al-aḥkâm* saja, padahal dasar-dasar fiqh tersebut memiliki nilai-nilai *kulliyyât* (universal) yang bisa diterapkan ke dalam penafsiran aspek-aspek lain dalam al-Qur'an. Begitu juga, kajian tentang *'ulûm al-Qur`ân* juga belum menyentuh ushûl al-fiqh sebagai metode, kecuali hanya melalui prinsip-prinsip atau kaedah-kaedah kebahasaan.

## F. Kerangka Teori

Penelitian ini menerapkan kerangka teori (*theoretical framework*) yang diadopsi dari pemikiran Fazlur Rahman, seorang

[42] Lihat https://www.pnst.cerist.dz/pnstARABE/detail.php?id=892266 (6 November 2017).

[43] (Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014, tidak diterbitkan)

intelektual asal Pakistan yang berkiprah di Universitas Chicago, yaitu distingsi antara esensi (*essence*, *mâhiyyah*) dan forma (bentuk, *form*, *shûrah*) dan distingsi antara legal-spesifik dan ideal-moral.

## 1. Esensi-Forma (*Essence-Form*)

Distingsi "esensi-forma" sebenarnya diadopsi oleh Fazlur Rahman dari distingsi filsafat, sebagaimana dijelaskan oleh Aristoteles sebagai bagian dari "sepuluh kategori" (*al-maqûlât al-'asyrah*). Dalam filsafat, dikenal istilh esensi atau substansi (*jawhar, subtance*) dan aksidensi (*'aradh, accidence*). Fazlur Rahman mengadopsi distingsi untuk melihat ajaran Islam. Yang ia maksud dengan esensi ajaran Islam adalah ajaran tentang spiritualitas yang ditekankan pada dimensi etika, sedangkan forma adalah ajaran yang terkait keyakinan dan hukum. Bahkan, dimensi etis itulah yang menjadi aksentuasi tujuan keseluruhan diturunkannya al-Qur`an, sebagaimana dikatakannya, "*There is no doubt that a central aim of the Qur`an is to establish a viable social order on earth that will be just and ethically based*" (Tidak ragu lagi bahwa tujuan sentral al-Qur`an adalah membangun sebuah tatanan sosial yang terus dapat bertahan di muka bumi, yang adil dan berlandaskan etika).[44]

Distingsi esensi-forma tidak hanya relevan untuk membedakan antara dimensi etis dan hukum dalam pengertian *furû'iyyah* (rincian hukum), melainkan juga relevan untuk melihat "patokan-patokan universal" (*al-qawâ'id al-kulliyyah*) yang terkait dengan *maqâshid al-syarî'ah*. Bagaimana pun tingkat universalitas dan keberlakuan sebuah kaedah atau patokan dalam menjelaskan *juz`iyyât*, tetap saja ia semula merupakan ijtihad hasil rumus para ushuliyyûn, bahkan yang ditarik secara induktif (*istiqrâ`*)

[44] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), h. 1.

dari berbagai kasus. Dengan demikian, sebuah kaedah, seperti halnya rincian hukum, memiliki aspek esensi-forma.

Esensi dan forma adalah dua hal yang saling terkait dan melengkapi. Oleh karena itu, bukanlah forma yang berbahaya, melainkan formalisme. Ia mengatakan,

> We especially and carefully reject the vagrant attitude of empty liberalism or negative spiritualism that seeks to drive a wedge between the *form* and the *essence* and says that what matter is the essence and that the form is at best it cumbersome companion. *We say that the form and the essence are coevals, interdependent and each necessary and desirable. But we know that even forms have a way of changing and yet remaining the same. What is injurious to a living faith and a living society is not forms, but formalism.*[45]
>
> (Kami secara khusus dan hati-hati menolak sikap mengembara liberalisme kosong atau spiritualisme negatif yang berupaya memisahkan antara bentuk dan esensi dan mengatakan apakah pentingnya esensi dan yang mengatakan bahwa bentuk paling-paling hanya merupakan pelengkap yang tak berfungsi. *Kami mengatakan bahwa bentuk dan esensi sama pentingnya, saling tergantung, dan masing-masing adalah niscaya dan diperlukan. Akan tetapi, kita mengetahui bahwa bentuk meski bisa berubah, tapi tetap sama. Yang berbahaya bagi kehidupan iman dan masyarakat bukanlah bentuk-bentuk itu (forma-forma, forms), melainkan formalisme*.

## 2. Legal-spesifik dan Ideal-Moral (*juz'iyyât-qûmah*)

Teori yang lebih spesifik daripada distingsi esensi-forma adalah distingsi yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman antara legal-spesifik dan ideal-moral. Ia menjelaskan sebagai berikut:

> The moral teaching should be systematized first, on the basis of both the general principles stated explicitly in the Quran,

[45] Fazlur Rahman, «Social Change and Early Sunnah», P. K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 231. Cetak miring dari peneliti.

the latter occuring far more frequently. *Then, the actual legal prescriptions of the Qur'an should be understood and interpreted in the light of these moral teachings in order to derive systematic legislation from the Qur'an*. It is equally important to keep in view the socio-historical background in order to see how these *moral objectives and principles* were concretely embodied in legislative form in the Qur'an. Then, the present situation has to be studied just as conscientiously and precisely in order to determine where it differs from the situation of the Qur'anic legislation—through the process of understanding outlined here—to yield new law for the present situation. Now, this is exactly what the rule of *qiyâs* or analogical reasoning—the instrument of *ijtihâd* devised by the classical Muslim legists—means. Although one can find numerous examples of this rule being applied either too losely or too strictly in the early centuries of Islam, in general it worked well, and it can work still better today, through the systematic methodology outlined here of the socio-historical inquiry into the times of the Qur'an and the situation of today.[46]

(Ajaran moral harus disistematisasi pertama, atas dasar prinsip-prinsip umum yang secara eksplisit dinyatakan dalam al-Qur'an, yang terakhir yang jauh lebih sering terjadi. *Kemudian, ajaran-ajaran al-Qur'an tentang hukum secara aktual harus dipahami dan diinterpretasikan atas dasar ajaran-ajaran moral ini untuk menarik kesimpulan hukum yang sistematis dari al-Qur'an.* Adalah sama pentingnya untuk selalu memperhatikan latar belakang sosio-historis untuk melihat bagaimana *tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip moral* ini secara kongkret terkandung dalam pembentukan hukum dalam al-Qur'an. Kemudian, situasi sekarang harus dikaji dengan hati-hati dan tepat untuk menentukan di mana perbedaan antara situasi sekarang dengan situasi ketika terjadi proses pembentukan hukum—melalui proses pema-

[46] Lihat Fazlur Rahman, Islam: Challenges and Opportunities», Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challlenge* (Edinburhgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 325-326. Cetak tebal dari penulis.

haman sebagaimana dijelaskan garis besarnya di sini—untuk menarik kesimpulan hukum baru di situasi sekarang. Nah, inilah yang sesungguhnya yang dimaksud dengan metode *qiyâs* atau nalar analogis, instrumen *ijtihâd* yang dikembangkan oleh para pakar hukum Islam klasik. Meskipun seseorang bisa menemukan contoh yang banyak bagaimana metode ini telah diterapkan, baik secara begitu keliru atau begitu ketat di awal abad-abad Islam, secara umum metode ini diterapkan dengan baik, dan malah sekarang diterapkan lebih baik melalui metodologi sistematis yang dijelaskan secara garis besar melalui penelitian sosio-historis terhadap kondisi ketika turunnya al-Qur'an dan situasi sekarang.)

**3. Fungsi distingsi esensi dan forma; legal-spesifik dan ideal-moral.**

a. Sebagai kerangka rujukan penafsiran historis-etis. Sebagaimana tampak dari cara kerja "gerak ganda" (*double movement*) dalam hermeneutika Fazlur Rahman, ideal-moral adalah cita-cita moral-etis al-Qur`an, seperti keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan, yaitu searah dengan cita-cita etis yang termaktub dalam "tujuan-tujuan luhur syari'ah", seperti pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, harta, bahkan harga diri manusia. Oleh karena itu, fungsi dimensi ideal-moral itu adalah dalam konteks menafsirkan ayat al-Qur`an yang tidak terlepas dari konteks historisnya, sambil memahami esensi tujuan moralnya (penafsiran historis-etis). Dimensi ideal-moral itu bisa disarikan dari memahami konteks sosio-historis masyarakat Arab yang kemudian direspon lewat suatu atau beberapa ayat. Dengan demikian, dimensi itu adalah kerangka rujukan etis dalam memahami ayat al-Qur`an.
b. Sebagai kerangka rujukan penafsiran kontekstual-etis. Sisi lain dari fungsi dimensi ideal-moral itu dalam pemikiran

Fazlur Rahman adalah dalam konteks kontekstualisasi pesan-pesan al-Qur`an. Dengan gerak bolak-balik antara masa lalu ke masa kini, dan sebaiknya, dimensi etis itu menjadi semacam poros yang menjadi sentral di mana legislasi setiap ayat berkitar.[47]

## G. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Data diperoleh dari dua sumber. Pertama, sumber primer, yaitu karya al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm* (2 jilid masing-masing berisi 2 juz). Pembahasan tentang konsep *maqâshid al-syarî'ah* ditemukan tertutama dalam jilid 1 juz 2 (*Kitâb al-Maqâshid*). Meski demikian, semua isi *al-Muwâfaqât* merupakan sumber utama. Karya lain, seperti *al-I'tishâm* dan *al-Majâlis* (penjelasan atau *syarh* terhadap hadits-hadits dalam Kitab *Shahîh al-Bukhârî* yang berkaitan dengan jual-beli) dijadikan sebagai referensi perbandingan untuk meyakinkan bahwa pandangan al-Syâthibî adalah konsisten atau tidak kontradiktif dalam karya-karyanya.

Kedua, sumber sekunder, kajian-kajian terdahulu tentang pemikiran al-Syâthibî, khususnya tentang ushûl al-fiqh. Termasuk dalam kategori sekunder ini adalah karya-karya dalam teori penafsiran dalam *'ulûm al-Qur`ân* sebagai bahan untuk menganalisis pemikiran al-Syâthibî dan kitab-kitab *tafsîr âyât al-ahkâm* yang berkembang sebelum dan semasa al-Syâthibî untuk melihat konteks pemikiran tentang hukum Islam ketika itu.

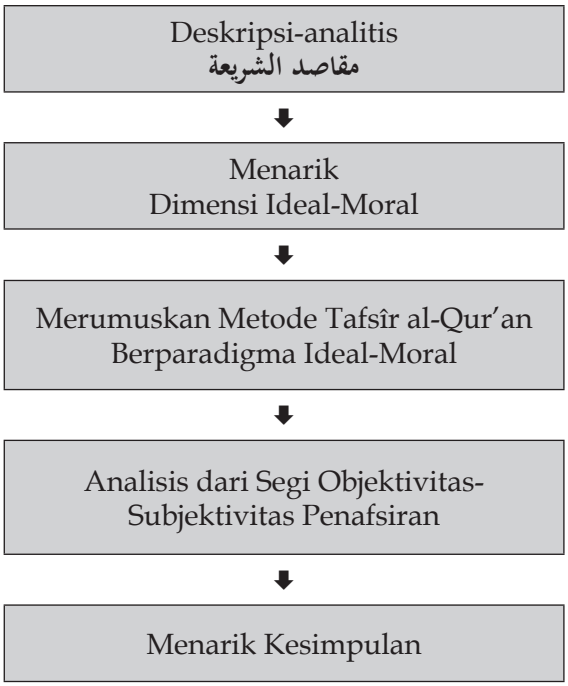
[47] Lihat uraian tentang cara kerja metode "gerak ganda" (*double movement*) ini dalam Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7-9. Lihat juga kajian Farid Esack terhadap metode hermeneutika Fazlur Rahman ini dalam Farid Esack, *Qur`an, Liberalism, and Pluralism*: *An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 66.

Dari sifatnya, penelitian ini bersifat deskriptif-analitik, karena memaparkan apa adanya tentang konsep *maqâshid al-syarî'ah* menurut al-Syâthibî yang dipahami secara analitis melalui karyanya, *al-Muwâfaqât.* Di sisi lain, penelitian ini juga bersifat komparatif, karena implikasi konsep ideal-moral dalam *maqâshid al-syarî'ah* dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tersebut akan "difalsifikasi" (dalam pengertian bahwa sesuatu dianggap benar atau tetap jika telah terbukti diuji tidak keliru ketika diterapkan dalam menafsirkan ayat berdasar prinsip-prinsip tafsir yang telah disepakati, seperti prinsip kebahasaan) dengan membandingkan contoh-contoh penafsiran dengan penafsiran-penafsiran yang dikemukakan oleh para mufassir lain.

Langkah-langkah penelitian adalah sebagai berikut:

1. Mendeskripsikan secara analitis konsep "tujuan-tujuan syarî'ah" (*maqâshid al-syarî'ah*) menurut Abû Ish̲âq al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât.*
2. Menarik dimensi-dimensi ideal-moral dalam tujuan-tujuan hukum itu.
3. Mengkonstruksi bagaimana dimensi ideal-moral itu menjadi bagian dari paradigma dalam penafsiran ayat al-Qur'an.
4. Menguji ketepatan penerapan dimensi ideal-moral itu dengan mendiskusikannya dari aspek objektivitas-subjektivitas tafsir dengan mengemukakan contoh-contoh penafsiran dengan dibandingkan dengan penafsiran-penafsiran yang dilakuka oleh para *mufassirin* (uji kehandalan; tepat/ tidak; falsifikasi).
5. Menarik kesimpulan.

   Secara skematis, langkah-langkah tersebut dapat dijelaskan secara sederhana sebagai berikut:




## H. Sistematika

Penelitian ini disusun berdasarkan sistematika pembahasan sebagai berikut. Bab 1 adalah pendahuluan, di mana penulis menjelaskan titik-tolak penelitian ini dari segi latar belakang, masalah penelitian, tujuan yang akan dicapai, definisi opersional istilah teknis, survei kajian-kajian terdahulu yang telah dilakukan tentang topik yang sama untuk menjelaskan posisi (*state of affair*) penelitian ini, metode yang diterapkan, dan sistematika bahasan.

Pada bab 2, akan dikemukakan tentang pengertian *maqâshid al-syarî'ah* secara kebahasaan. Kemudian, kongruensi pada tataran teologis, fiqh, dan tashawwuf dalam pengertian kesesuaian atau kecocokan dalam pemikiran al-Syâthibî dengan pemikirannya tentang *maqâshid al-syarî'ah* dikemukakan pada bab ini jua. Bahasan tentang kongruensi pada tiga tataran pemikiran ini

penting untuk dikemukakan, karena antaraspek pemikiran saling terkait, sehingga kita perlu mencari benang merah yang menghubungkan berbagai argumennya, termasuk dalam memahami konsepnya tentang *maqâshid al-syarî'ah*. Pandangan al-Syâthibî yang rasional, berkecenderungan Mu'tazilah dan Mâturidiyyah Samarkand, menjadikannya menolak pembebanan kewajiban di luar batas kemampuan manusia (*taklîf mâ lâ yuthâq*). Begitu juga, meski bukan seorang shûfî seperti halnya al-Ghazâlî, al-Syâthibî hidup dalam konteks perdebatan antara fuqahâ` dan shûfî. Sebagian uraiannya tentang *maqâshid al-syarî'ah* tentu tidak lepas dari pandangannya tentang tashawuf. Bagian akhir bab ini merupakan bahasan inti tentang konsepnya tentang *maqâshid al-syarî'ah* difokuskan pada aspek "tujuan pembuat syariat" (*qash al-syâri'*).

Pada bab 3, dianalisis dimensi-dimensi ideal-moral dalam tujuan-tujuan syarî'at sebagaimana diformulasikan oleh al-Syâthibî. Perspektif dari teori etika dalam filsafat etika, baik yang diformulasikan oleh kalangan filosof Barat maupun filosof Muslim, digunakan sebagai perspektif untuk "membaca" konsep *maqâshid al-syarîah*. Uraian dikemukakan dari aspek yang paling mendasar, yaitu tentang bentuk, aspek, dan dasar dalam *maqâshid al-syarîah*, lalu tentang perspektif moral, dalam hal ini dari etika instrumentalis ke esensialis (intrinsik). Jadi, urutan berpikir al-Syâthibî di sini dianalisis secara hirarkis.

Pada bab 4, implikasi paradigma ideal moral dalam penafsiran ayat al-Qur'an, di mana penulis melakukan konstruksi tentang bagaimana nilai-nilai ideal-moral tersebut dijadikan sebagai paradigma dalam menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur'an. Untuk kepentingan ini, sebagai langkah awal, bahasan tentang universalitas idea-moral dalam *maqâshid al-syarî'ah* perlu dikemukakan, karena hanya pada tingkat universalitas lah, sebuah tawaran dari disiplin ilmu lain mungkin secara metodologis

untuk diterapkan ke bidang ilmu lain, dalam hal ini dari ushûl al-fiqh ke tafsir. Bahasan inti yang terkait dengan rekonstruksi metodologi tafsir dikemukakan setelah ini dengan memfokuskan bahasan pada dua model penafsiran, yaitu model penafsiran etis-historis dan penafsiran etis-kontekstual, dua model penafsiran yang dasar-dasarnya dicetuskan oleh Fazlur Rahman. Bagian akhir bab ini dilengkapi dengan bahasan tentang analisis kritis metodologi tafsir yang direkonstruksi itu dari aspek objektivitas dan subjektivitas.

Bab 5 merupkan penutup yang berisi kesimpulan dan saran yang ditarik dari temuan-temuan dalam penelitian ini.

# BAB II

# *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH* DAN KONGRUENSI TEOLOGIS, FIQH, DAN TASHAWUF YANG MENOPANGNYA: PANDANGAN AL-SYÂTHIBÎ

## A. Pengertian *Maqâshid al-Syarî'ah*

Kata "*maqâshid al-syarî'ah*" (مقاصد الشريعة) terbentuk dari dua kata, yaitu *maqâshid* dan *syarî'ah*. Kata "*maqâshid*" adalah jamak dari *maqshid* dengan akar katanya *qâ-shâd-dâl* secara kebahasaan semula memiliki tiga makna akar kata, yaitu mendatangi/ sengaja melakukan (sesuatu), pecah, dan ketersimpanan. Dari akar makna pertama, misalnya, dikatakan "*qashadtuhu qashdan wa maqshadan*" (saya mendatangi/ sengaja melakukannya). Dari akar makna kedua, misalnya, dikatakan "*qashadtu al-syay` kassartuhu*) (saya memecahkannya). Dari akar makna ketiga, misalnya, dikatakan "*al-nâqah al-qashîd*" (onta yang gemuk, memiliki banyak daging tersimpan). [1]

Kata *al-qashd* memiliki beragam makna: (1) "lurusnya jalan", sebagaimana ungkapan "*wa 'alâ Allâh qashd al-sabîl"* (Q.s. al-Nahl: 9) dalam pengertian bahwa Allah-lah yang menjelaskan jalan yang lurus dengan segala argumennya; (2) mengikuti, berpegang, bertekad, menuju, dan bangkit menuju sesuatu secara seimbang, sebagai makna-makna asal kata ini; (3) keseimbangan dan mengambil jalan tengah (moderasi), sebagaimana tampak

[1] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salâm Muhammad Hârûn, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 95.

pada kata "*muqtashid*" (Fâthir: 32); (4) dekat, seperti tampak pada kata "*safaran qâshidan*" (al-Tawbah: 42); (5) tersimpan pada sesuatu, seperti pada kata "*al-nâqah qashîd*" (onta yang gemuk); (5) pecah, seperti pada contoh di atas. Di antara makna-makna tersebut, makna 1-3 adalah makna yang terkait dengan makna terminologis.[2]

Secara leksikal, *maqshid* bermakna (tempat) tujuan, maksud, niat, tujuan (*goal, aim, end*), makna, dan arti pentingnya (signifikansi).[3] Padanan kata ini dalam bahasa-bahasa lain adalah: *telos* (Yunani), *finalité* (Perancis), dan *zweck* (Jerman). *Maqâshid al-syarî'ah* berarti adalah tujuan-tujuan atau prinsip-prinsip yang mendasari hukum Islam. Para ulama di era yang berbeda menggunakan istilah yang berbeda. Istilah itu adalah ungkapan yang sebanding, di kalangan banyak ulama, dengan "kepentingan/ kemaslahatan" (*mashâlih*). Imam al-Juwaynî (w. 478 H/ 1185 M), misalnya, menggunakan istilah *maqâshid* dan "kepentingan-kepentingan publik" (*al-mashâlih al-'âmmah*) secara bergantian. Imam al-Ghazâlî (w. 505 H/ 1111 M) mengemukakan klasifikasi tentang *maqâshid* di bawah istilah yang ia sebut sebagai "kepentingan/ kemasalahatan yang tak dibatasi" (*al-mashâlih al-mursalah*). Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H/ 1209 M) dan Sayf al-Dîn al-Âmidî (w. 631 H/ 1234 M) mengikuti al-Ghazâlî dengan istilah itu. Najm al-Dîn al-Thûfî juga menggunakan istilah *mashlahah* dan mendefinisikannya sebagai "apa yang bisa dianggap memenuhi/ representasi tujuan pembuat hukum (Tuhan)". Begitu juga, al-Qarâfî (w. 1285 H/ 1868 M) mengaitkan antara *mashlahah* dengan *maqâshid* dengan sebuah pernyataan yang berisi prinsip yang sangat mendasar: "sebuah tujuan (*maqshid*) tidak benar sampai bisa mengantarkan kepada

[2] 'Umar Muhammad Jubbah Jî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (disertasi, tidak diterbitkan, t.th.), 11-13.

[3] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 767.

kemaslahatan (*mashlaḥah*) dan menghindarkan dari kerusakan (*mafsadah*)". Atas dasar ini, dalam pemikiran ulama, *maqâshid* memang identik dengan *mashlaḥah*, yaitu "keperluan manusia". Inilah, tegas Jasser Audah, yang menjadi dasar atau alasan rasional bagi apa yang disebut sebagai teori *maqâshid*.[4]

Di samping istilah *maqâshid* dan istilah *mashlaḥah* atau yang semakna dengannya, para ulama juga menggunakan istilah-istilah lain, yaitu "*ḥikam*" (hikmah-hikmah), "'*ilal*" (jamak '*illah*, alasan disyariatkan suatu hukum, atau juga disebut sebagai ratio legis), *asrâr* (jamak *sirr*, rahasia di balik hukum), dan istilah-istilah umum lainnya seperti "*murâd al-syar'*" (maksud syariat) dan "*gharad al-syar'*" (tujuan syariat).[5] Istilah-istilah ini digunakan oleh para ulama sebelum munculnya istilah "maqâshid" sejak abad ke-4 H.[6]

Pertama, istilah "hikmah-hikmah" (*ḥikam*, jamak dari kata *ḥikmah*). Di samping para fuqahâ` dan ushûliyyûn menggunakannya istilah ini untuk pengertian *maqâshid*, para filosof Muslim menggunakan juga istilah ini untuk pengertian filsafat Islam (*al-falsafah al-Islâmiyyah*), dan para filosof disebut dengan "*ḥukamâ`*" (jamak dari *ḥakîm*).[7] Istilah ini diambil dari penggunaan dalam al-Qur`an sebagai sumber kebaikan dan kebenaran yang diajarkan kepada manusia, di samping kitab suci,[8] dan dari penggunaan dalam hadits sebagai kebenaran di luar kenabian dan yang harus diambil oleh orang yang beriman.[9] Para ulama

[4] Jasser Audah, *Maqaṣid al-Sharî'ah: an Introductory Guide*, terj. 'Ali 'Abdelmon'im (Yogyakarta: Suka Press UIN Sunan Kalijaga, 2013), 6-7.

[5] Aḥmad al-Raysûnî, *Muḥâdharât fî Maqâshid al-Syarî'ah* (Cairo: Dâr al-Kalimah, 2014), 23-27.

[6] al-Raysûnî, *Muḥâdharât*, 27-28.

[7] Lihat Wardani, *Filsafat Islam sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), 1-5.

[8] Lihat, misalnya, Q.s. al-Baqarah: 5, 129, 269.

[9] Hadits: *al-kalimah al-ḥikmah dhâllat al-mu`min, fa ḥaytsu wajadahâ fahuwa aḥaqq bihâ* (ungkapan kearifan adalah barang yang hilang milik orang yang beriman, maka di mana saja ia menemukannya lagi, ia adalah orang yang paling berhak mengambilnya kembali). Ḥadîts ini diriwayatkan oleh al-Tirmidzî dalam *Sunan*nya

menggunakan istilah ini ketika berbicara tentang hukum dan hikmahnya, seperti hukum dan hikmah disyariatkannya shalat. Fokus uraian yang lebih filosofis tentang hukum seperti ini biasanya disebut "*hikmat al-tasyrî'*" (hikmah legislasi, hikmah disyariatkannya suatu hukum), atau "*falsafat al-tasyrî'*".[10] Kedua, '*ilal* (jamak '*illah*). Istilah ini banyak digunakan oleh kalangan, baik oleh filosof dan mutakallimûn, maupun di kalangan fuqahâ' seperti pada diskusi tentang analogi (*qiyâs*). Memang dalam beberapa contoh kasus hukum, bisa jadi '*illah* sama, atau tidak sama, dengan *hikmah*. Dalam persoalan tentang mengasuh anak (*hadhânah*), diajarkan bahwa hak mengasuh anak diprioritaskan untuk ibu sebelum diberikan kepada ayah. Para fuqahâ` menjelaskan bahwa '*illah* di balik ketentuan seperti itu adalah karena hubungan kasih sayang yang lebih lekat pada ibu. Akan tetapi, '*illah* di sini tidak bisa diidentifikasi secara jelas, karena kasih sayang tidak bisa diukur, padahal yang disebut dengan '*illah* adalah "kualitas yang tampak (*zhâhirah*) dan bisa diukur (*mundhabitah*)". Menurut al-Raysûnî, dalam konteks seperti ini, '*illah* sama dengan *hikmah*, dalam pengertian bahwa meskipun banyak ulama mengungkapkan dengan sebutan '*illah*, maksud sebenarnya adalah tujuan atau hikmah hukum. Bahkan, menurut al-Syâthibî, yang dimaksud dengan '*illah* adalah hikmah-hikmah dan kemashlahatan-kemashlahatan yang menjadi alasan adanya perintah dan larangan. Kesempitan selama di perjalanan, misalnya, meruapakan '*illah* kebolehan shalat *qashr*. '*Illah* dalam konteks seperti ini, dalam pandangan al-Syâthibî, adalah kemashlahatan, baik tampak atau tidak, terukur atau tidak.[11] Jadi, '*illah* di sini identik dengan *hikmah*, *mashlahah*, atau *maqâshid*.

---

pada *Kitâb al-'Ilm*, dan juga diriwayatkan oleh Ibn Mâjah dalam *Sunan*nya pada *Kitâb al-Zuhd*.

[10] Alî Ahmad al-Jarjâwî, misalnya, menulis karya yang berjudul *Hikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th).

[11] Al-Raysûnî, *Muhâdharât*, 25-26.

Ketiga, "rahasia-rahasia" (*asrâr*, jamak *sirr*). Yang dimaksud dengan "rahasia" di sini adalah inti suatu persoalan, kandungan terdalamnya, atau hakikat-hakikatnya yang masih tersembunyi kecuali dengan penalaran secara mendalam. Berbeda dengan istilah lain, seperti *maqâshid* dan hikmah, di mana tujuan hukum bisa dipahami dari salah satu sisi atau aspek hukum, maka "rahasia" adalah tujuan yang hanya bisa dipahami dengan nalar dan perenungan mendalam. Al-Syâthibî menulis sebuah karya yang berjudul *al-Muwâfaqât*. Judul awal karya tersebut sebelumnya akhirnya diganti, karena alasan formalitas dan mendadak adalah *al-Ta'rîf bi Asrâr al-Taklîf*. Itu artinya bahwa dalam pandangan al-Syâthibî, *asrâr al-taklîf* (rahasia-rahasia *taklîf*) identik dengan *maqâshid al-syarî'ah*.[12]

Al-Syâthibî dalam karyanya, *al-Muwâfaqât*, menggunakan beberapa istilah. Pertama, "*maqâshid al-syarî'ah*",[13] "*maqâshid al-syâri'*" (tujuan Pemberi syariat),[14] "*al-maqâshid al-syar'iyyah fî al-syarî'ah*", "*al-maqshid al-syar'î min wadh' al-syarî'ah*" (tujuan syar'î dalam menetapkan suatu ketetapan hukum),[15] atau "*maqshûd al-syâri'*" (tujuan Pemberi syariat),[16] sebagaimana tampak pada bagian bahasan "*Kitâb al-Maqâshid*" dalam karyanya tersebut.[17] Kedua, "*qashd al-syâri'*" (tujuan Pemberi syari'at).[18] Ketiga, "*asrâr al-taklîf*" (rahasia-rahasia taklîf), sebagaimana tampak dari judul awal untuk karyanya tersebut, yaitu *al-Ta'rîf bi Asrâr al-Taklîf*.[19] Keempat, '*ilal* (jamak '*illah*), sebagaimana dijelaskan di atas.

[12] Al-Raysûnî, *Muḥâdharât*, 27.

[13] Abû Isḥâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 15.

[14] Lihat, misalnya, al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât,* Jilid I, Juz II, h. 41.

[15] Lihat, misalnya, al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât,* Jilid I, Juz II, h. 128.

[16] Lihat, misalnya, al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât,* Jilid I, Juz II, h. 184.

[17] Lihat pembahasan bagian ketiga dalam al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât,* Jilid I, Juz II (*Kitâb al-Maqâshid*).

[18] Lihat, misalnya, al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât,* Jilid I, Juz II, h. 7.

[19] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât,* Jilid I, Juz I, h. 17. Al-Syâthibî menceritakan tentang perubahan judul tersebut bahwa ia bertemu dengan gurunya.

Bagi al-Syâthibî, '*illah* identik dengan *hikmah* dan *mashlahah*. Kelima, "*al-ma'ânî*" (makna-makna terdalam). Al-Syâthibî mengatakan bahwa penerapan-penerapan hukum syariat bukan dimaksudkan untuk hukum itu sendiri, melainkan untuk tujuan-tujuan lain, yaitu "makna-makna terdalam berupa kemashlahatan bagi hamba. Istilah "*ma'ânî*" untuk pengertian seperti ini pernah digunakan sebelumnya oleh al-Ghazâlî dan al-Juwaynî.[20] Keenam, "*ushûl al-syarî'ah*" (prinsip-prinsip syariah). "Prinsip-prinsip" (*ushûl*) menjadi dasar bagi persoalan rincian-rincian (*furû'*). Prinsip-prinsip itu berupa tujuan-tujuan luhur syariah, yaitu hal-hal yang elementer (*dharûriyyât*), yang suplementer (*hâjiyyât*), dan komplementer (*tahsîniyyât*).[21]

Al-Syâthibî tidak mengemukakan definisi *maqâshid al-syarî'ah*. Hal itu disebabkan oleh keinginannya untuk menulis karyanya, *al-Muwâfaqât*, bukan untuk menjelaskan hal-hal yang sifatnya teknis, seperti definisi. Sebagaimana ditegaskannya, karyanya tersebut ditulis untuk ditujukan kepada kalangan yang telah benar-benar mengertian tentang ilmu syariah, baik dari aspek prinsip-prinsipnya (*ushûl*) maupun rincian-rincian persoalan kasus perkasus (*furû'*), baik yang dasarnya adalah nash (*manqûl*) maupun akal (*ma'qûl*), dan tentu saja, tidak fanatik dengan aliran-nya. Tampaknya, *al-Muwâfaqât* ditujukan bukan kepada khalayak awam yang baru belajar ilmu syariah, melainkan kepada kalangan terpelajar yang telah memiliki pengetahuan yang cukup di bidang ini.[22]

Faktor penyebab lain tentang mengapa ia tidak mengemukakan definisi adalah sikap kritisnya terhadap filsafat. Sebagai

[20] Al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 27.
[21] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, Jilid I, Juz I, h. 53.
[22] Al-Syâthibî (*al-Muwâfaqât*, Jilid I, juz I, h. 61) mengatakan,

من هنا لا يسمح للناظر فى هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة, أصولها و فروعها , منقولها و معقولها غير مخلد إلى التقليد و التعصب للمذهب, فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالغرض و إن كان حكمة بالذات.و الله الموفق للصواب.

seorang penganut Mâlikî yang memiliki pola pikir tradisionalis (*Ahl al-Hadîts*),[23] al-Syâthibî tidak hanya menganggap bahwa metode analogi (*qiyâs*) secara deduktif sebagai metode yang tidak memadai untuk menyikapi persoalan-persoalan hukum yang muncul di Granada pada abad ke-4 H dan menggantinya sebagai alternatifnya dengan *mashlahah* yang dikenal di kalangan Madzhab Mâlikiyyah,[24] melainkan juga definisi (*ta'rîf*) sebagaimana dibahas dalam logika (*manthiq*) yang berakar dari tradisi Aristotelian dianggap sebagai suatu cara yang juga tidak memadai untuk menjelaskan sesuatu.[25] Sebagai alternatifnya, ia hanya mengemukakan uraian-uraian dan point-point pemikiran.

Di antara para ulama yang mengkaji *maqâshid al-syarî'ah*, sebagai perbandingan untuk memperjelas pandangan al-Syâthibî, di sini dikemukakan pandangan Ibn 'Âsyûr ketika menjelaskan jenis *maqâshid al-syârî'ah al-'âmmah* sebagai berikut:[26]

مقاصد التشريع العامة هي المعانى و الحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون فى نوع خاص من أحكام الشريعة, فيدخل فى هذا أوصاف الشريعة و غايتها العامة و المعانى التى لا يخلو التشريع عن ملاحظتها, و يدخل فى هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة فى سائر أنواع الأحكام و لكنها

[23] Tentang *Ahl al-Hadîts* versus *Ahl al-Ra`yi*, lihat Binyamin Abarahamov; *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998); Wardani, *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013).

[24] Muhammad Khalid Mas'ud, *Shâtibi's Philosophy of Islamic Law* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1995), h. 253.

[25] Karena filsafat adalah ilmu yang dianggap oleh al-Syâthibî sebagai ilmu yang tidak berimplikasi pada perbuatan (*'amal*), sebagaimana ditekankan dalam banyak ayat al-Qur`an dan pratik para Salaf, maka ia menganggap filsafat sebagai ilmu yang tidak penting, bahkan tercela. Penolakan terhadap filsafat juga karena ilmu ini pada dasar tidak dikenal di kalangan masyarakat Arab, kecuali setelah interaksi dunia Arab-Islam dengan peradaban Yunani dan Persia. Filsafat juga dianggap sulit untuk dipahami. Di samping itu, menurutnya, tidak dianjurkannya filsafat untuk dipelajari agar ayat-ayat al-Qur`an dan dalil-dalil keesaan Allah swt benar-benar bisa diperkenalkan ke masyarakat Arab dalam kondisi *ummî*. Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, Jilid, Juz I, h. 37-38.

[26] Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Cairo: Dâr al-Salâm, Tunis: Dâr Suhnûn, 2007), h. 49.

ملحوظة فى أنواع كثيرة منها.

> Tujuan-tujuan umum legislasi Islam adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh Pemberi syariat di semua, atau sebagian besar situasi legislasi, di mana pertimbangan terhadap hal itu tidak hanya pada jenis tertentu hukum syariat. Termasuk dalam hal ini adalah karakteristik-karakteristik dan tujuan umum syariah serta makna-makna yang tidak pernah diabaikan dalam proses legislasi. Termasuk juga dalam hal ini makna-makna hukum yang tidak diperhatikan di semua jenis hukum, tapi diperhatikan di banyak jenis hukum.

Dari kutipan di atas, tampak bahwa menurut Ibn 'Âsyûr, *maqâshid al-syarî'ah* adalah makna-makna terdalam dan hikmah-hikmah di balik penetapan hukum. Jika dibandingkan dengan pandangan al-Syâthibî, apa yang dimaksud di sini dengan makna dan hikmah di balik hukum adalah sama dengan apa yang disebut oleh al-Syâthibî sebagai *maqâshid* dan pada saat yang sama juga disebut '*illah*. Al-Syâthibî mengatakan:[27]

> و أما العلة, فالمراد بها: الحكم و المصالح التى تعلقت بها الأوامر أو الإباحة و المفاسد التى تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة فى إباحة القصر و الفطر فى الصوم. و السفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة, العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها – لا مظنتها – كانت ظاهرة أو غير ظاهرة أو غير منظبطة. و كذلك نقول فى قوله عليه الصلاة و السلام : «لا يقضي القاضي و هو غضبان». فالغضب سبب, و تشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة. على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما, و لا مشاحة فى الاصطلاح.

> Adapun '*illah*, maksudnya adalah hikmah-hikmah dan mashlahat-mashlahat yang terkait dengannya perintah-perintah atau kebolehan, serta kemudaratan-kemudaratan yang terkait dengannya larangan-larangan. Kesulitan bisa dikategorikan

[27] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, Jilid I, Juz I, h.

> sebagai '*illah* dalam kebolehan *qashr* dalam shalat dan tidak berpuasa selama dalam perjalanan. Melakukan perjalanan adalah sebab yang dianggap sebagai sebab kebolehan tersebut. Secara umum, bisa dikatakan bahwa '*illah* adalah kemashlatan dan kemudaratan itu sendiri—bukan didasarkan atas dugaannya saja—baik tampak atau tidak tampak, maupun juga tidak terukur. Begitu juga kita bisa mengatakan berkaitan dengan sabda Nabi Muhammad "Hakim tidak boleh memutuskan perkara dalam keadaan marah", bahwa marah adalah sebab, dan mengacaukan pikiran ketika memberikan pertimbangan-pertimbangan hukum adalah '*illah*. Tidak ada yang perlu dipertentangkan dalam istilah itu.

Dari kutipan di atas, tampak bahwa menurut al-Syâthibî (1) hikmah-hikmah dan kemashlahatan-kemashlahatan di balik perintah atau kebolehan, atau kemudaratan yang yang muncul dari pelarangan sesuatu disebut di sini sebagai 'illah yang sebenarnya merupakan tujuan-tujuan luhur syariat (*maqâshid al-syarî'ah*). Sebagai contoh, shalat *qashr* dan tidak berpuasa selama dalam perjalanan dibolehkan adalah karena adanya kesulitan (*masyaqqah*) yang di sini disebut '*illah*, yang muncul karena seseorang melakukan perjalanan (*safar*) yang di sini disebut sebagai sebab (*sabab*). Nah, kemashlahatan berupa kemudahan (*rukhshah*) yang didapatkan seseorang berupa kebolehan shalat *qashr* dan tidak berpuasa dalam kondisi seperti itu pada dasarnya adalah tujuan luhur syariat. Oleh karena itu, dalam hal ini, karena '*illah* itu mengantarkan atau menjadi alasan bagi suatu hukum yang berimplikasi kemashlahatan, maka kemudian al-Syâthibî tidak membedakan antara '*illah* dan *maqâshid*. Dalam contoh ini, tampak juga bahwa kesulitan ('*illah*) yang menyebabkan kebolehan shalat *qashr* dan tidak berpuasa tidak harus jelas (*zhâhir*) dan terukur (*mundhabith*), karena tujuan kebolehan keduanya adalah memberikan kemudahan bagi orang yang dalam perjalanan.

Menurut al-Raysûnî, bagi kalangan penganut *maqâshid*, inilah yang disebut '*illah* hakiki yang tidak lain adalah tujuan hukum, dalam pengertian—dalam contoh dikemukakan di atas—dibolehkannya shalat *qashr* dan tidak berpuasa selama perjalanan itu memang dimaksudkan untuk memudahkan, terlepas apakah kesulitan-kesulitan yang dihadapi seseorang nanti dianggap layak atau tidak sebagai alasan hukum. Menakar kembali terhadap kesulitan perjalanan sebagai '*illah* tidak diperlukan lagi. Hal itu karena kelayakan kesulitan (*masyaqqah*) itu sebagai '*illah*, dari aspek tampak (*zhuhûr*) dan keterukurannya (*indhibâth*) telah dilakukan melalui pertimbangan sejumlah kasus partikular yang berlaku umumnya bagi mukallaf.[28]

*Maqâshid al-Syarî'ah*, menurut al-Syâthibî, pada dasarnya sama dengan apa yang dikemukakan oleh Ibn 'Asyûr di atas, yaitu (1) kemashlahatan-kemashlahatan yang menjadi pertimbangan legislasi berkaitan dengan perintah-perintah yang dikemukakan oleh Pembuat syariat (Tuhan dan Nabi) kepada hamba-hamba-Nya atau berkaitan dengan kebolehan-kebolehan yang diberikan, dan (2) kemudaratan-kemudaratan yang menjadi pertimbangan legislasi berkaitan dengan larangan-larangan.

Upaya untuk menjelaskan hukum atas dasar sebab ('*illah*) biasanya disebut dengan "*ta'lîl*". Akan tetapi, al-Syâthibî menggunakan istilah ini dalam pengertian yang luas,[29] "menjelaskan alasan hukum-hukum syariat dengan melihatnya dari perspektif mendatangkan kemashlahatan dan menolak kemudaratan"

[28] Al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 25.

[29] Muhammad Mushthafâ Syalabî, sebagaimana dikutip oleh al-Raysûnî, meneliti tentang penggunaan kata '*illah* yang digunakan oleh para ulama dan menemukan ada 3 varian pemaknaan, yaitu: (1) '*illah* sebagai kemanfaatan atau kemudaratan yang diakibatkan perbuatan; (2) '*illah* sebagai kemashlahatan atau kemudaratan (*mafsadah*) yang kemudian berimplikasi pada legislasi atau penetapan hukum; (3) sifat atau karakter yang jelas dan terukur yang berimplikasi pada legislasi karena ada kemashlahatan kepada hamba di dalamnya. Al-Syâthibî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 25.

(*ta'lîl ahkâm al-syarî'ah bi jalb al-mashâlih wa dar` al-mafâsid*). *Ta'lîl* seperti ini juga disebut dengan *taqshîd*.[30]

## B. Kongruensi Aliran Teologis, Fiqh, dan Tashawwuf al-Syâthibî dengan Pandangannya tentang *Maqâshid al-Syarî'ah*

"Kongruensi" (dari bahasa Inggris: *congruence*) secara bahasa bermakna: kesesuaian, kecocokan, dan harmoni. Kata kongruen bisa bermakna sama, sesuai, cocok, harmoni, atau sebangun.[31] Yang dimaksud kongruensi di sini adalah kesesuaian atau kecocokan antara aliran yang dianut oleh al-Syâthibî, baik dari aspek teologi, hukum, maupun tashawwuf (setidaknya: pandangan etika), dengan pandangan *maqâshid al-syarî'ah*, sehingga uraian ini mencoba melihat pemikiran al-Syâthibî "sebangun", sebagai sebuah struktur yang bagiannya saling terkait secara sistemik. Hal ini juga sesuai dengan arah penulisan karyanya dari makna judul, *al-Muwâfaqât* (Kongruensi-kongruensi), seperti tampak dari latar belakang penulisannya. Ketiga aspek keilmuan itu di satu sisi dan *maqâshid al-syarî'ah* bisa saling berimplikasi dalam pemikiran al-Syâthibî.

### 1. Kongruensi Teologis

Kajian tentang aspek teologis dalam pandangan al-Syâthibî tentang *maqâshid al-syarî'ah* telah dilakukan oleh Hamka Haq dalam disertasinya, *al-Syâthibî*: *Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât*. Dalam pandangan al-Syâthibî sendiri, sebagaimana dikemukakan, *maqâshid al-syarî'ah* identik dengan

[30] Al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 25.

[31] Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary* (USA: Macmillan, 1996), h. 294; John M. Echols and Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 138.

*'ilal* dan berisi *mashlahah*. Tesis yang dikemumakan dalam penelitian ini adalah "pemikiran teologi al-Syâthibî tentang mashlahah adalah bercorak rasional dan mendorong tumbuhnya etos kerja dan tanggung jawab manusia dalam perbuatannya. Paham al-Syâthibî memiliki banyak persamaan dengan paham Mu'tazilah dan Mâturidiyyah yang juga bercorak rasional atau Qadariyyah".[32] Beberapa indicator berikut menunjukkan sisi rasionalitas pandangan teologi al-Syâthibî dan berpengaruh kuat pada konsepnya tentang *maqâshid al-syarî'ah*.

Pertama, peran Tuhan dalam mewujudkan kemashlahatan manusia. Isu teologis tentang apakah Tuhan menghendaki kebaikan, bahkan yang terbaik, bagi manusia merupakan isu teologis yang diperdebatkan di kalangan mutakallimûn. Kalangan teolog Asy'ariyyah berpandangan bahwa Tuhan memiliki kewajiban terhadap manusia, sedangkan kalangan Mu'tazliah berpandangan bahwa Tuhan memiliki kewajiban untuk berbuat baik dan yang terbaik terhadap manusia. Pandangan ini dikenal dengan doktrin *al-shalâḥ wa al-ashlaḥ*.[33] Untuk memantapkan pandangannya mashlahah bahwa syariat yang ditentukan oleh Tuhan terhadap manusia bertujuan untuk mewujudkan kemashlahatan, al-Syâthibî menolak pandangan Asy'ariyyah bahwa perbuatan Tuhan tidak memiliki tujuan dalam perbuatan-Nya dalam konteks itu. Menurutnya, Allah memiliki tujuan dalam penetapan hukum berdasarkan analisis induktif (*istiqrâ`*) terhadap dalil-dalil syara'. Namun, di sisi lain, al-Syâthibî juga tidak setuju dengan istilah "kewajiban" Tuhan terhadap hamba-Nya. Sebagai alternatifnya, ia menggunakan istilah "*tafadhdhul*", dalam pengertian bahwa Allah berbuat baik dan terbaik kepada hamba-Nya karena sifat sayang-Nya, bukan

[32] Hamka Haq, *al-Syâthibî*: *Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), h. 264.
[33] Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 129.

karena kewjiban-Nya. Akan tetapi, *tafadhdhul* mengandung pengertian bahwa Dia *mesti* berbuat demikian. Konsepsi keharusan Tuhan berbuat baik dan terbaik terhadap manusia atas dasar kasih-sayang-Nya itu terkristalisasi juga dalam pandangannya terhadap konsep *Rabb*, yaitu Allah sebagai Tuhan yang *selalu* menjaga kemashlatan hamba-Nya. Bahkan, istilah *tafadhdhul*, menurut 'Abd al-Jabbâr (seorang tokoh Mu'tazilah), sama dengan pengertian "kewajiban".[34]

Kedua, kemampuan akal dalam menentukan nilai baik dan buruk (*al-taḥsîn wa al-taqbîḥ*). Al-Syâthibî mengakui bahwa akal mampu menentukan nilai baik dan buruk sebelum ada ketentuan syara'. Hal itu didasarkan atas pandangannya bahwa ada objektivitas nilai yang melekat secara inheren pada perbuatan yang bisa diketahui semua orang secara universal. Hingga pada level ini, pandangan al-Syâthibî sama dengan pandangan Mu'tazilah. Namun, perbedaannya terletak pada penolakan al-Syâthibî untuk menyatakan bahwa akal bisa menetapkan kewajiban berbuat baik dan keharaman berbuat jahat. Bagi al-Syâthibî, "akal bukan pembuat syariat" (*al-'aql laysa bi syâri'*).[35] Di sisi lain, penggunaan akal tidak bisa secara mandiri, melainkan harus ditopang dengan dalîl dari nash.[36]

Ketiga, perbuatan manusia dan kausalitas. Al-Syâthibî mengakui berlakunya hukum kausalitas melalui konsepnya tentang '*âdah*. Term ini mengandung pengertian sebagai hukum kebiasaan (reguleritas) yang bersifat pasti dan menjadi titik-tolak ilmu pengetahuan. Asas reguleritas ini ditekankan oleh al-Syâthibî karena terkait secara teologis dengan kebenaran dakwah seorang Nabi. Mukjizat seorang Nabi hanya bisa dipahami sebagai kejadian luar biasa jika diperhadapkan dengan

[34] Hamka Haq, *al-Syâthibî,* h. 265.
[35] Hamka Haq, *al-Syâthibî,* h. 266.
[36] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, Jilid I, Juz I, h. 23-24.

hukum alam yang asasnya reguleritas kebiasan-kebiasan. Atas dasar ini, ia menolak pandangan kalangan Asy'ariyyah yang menolak kausalitas. Dalam konteks kausalitas ini, perbuatan manusia dianggap bersifat efektif (berefek) dalam mewujudkan perbuatan. Dengan anggapan bahwa manusia mewujudkan perbuatannya, maka manusia bertanggung-jawab dalam *taklîf* yang diberikan kepadanya. Manusia dituntut untuk mewujudkan *mashlaḥah*. Pengakuan terhadap kemampuan manusia ini menjadi ciri teologi rasional, baik pada teologi Mu'tazilah maupun Mâturidiyyah Samarkand.[37]

Keempat, keadilan Tuhan dan *taklîf* terhadap manusia. Mu'tazilah yang didasarkan atas kekuatan akal manusia, kemerdekaan, dan kebebasannya, berpandangan bahwa segala wujud yang diciptakan oleh Allah swt untuk kepentingan manusia, dan segala perbuatan-Nya adalah baik dan tidak akan mengabaikan kewajiban-kewajiban-Nya terhadap manusia, sehingga Dia tidak akan bersifat zalim dalam hal balasan. Di sisi lain, Asy'ariyyah berpandangan bahwa, dengan patokan kemutlakan kekuasaan-Nya, Tuhan tidak memiliki tujuan dalam perbuatan-Nya dalam pengertian sebab yang mendorong-Nya untuk berbuat sesuatu. Tuhan berbuat semata-mata karena kekuasaan-Nya, bukan karena kepentingan manusia. Bagi Asy'ariyyah, keadilan adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya, dalam pengertian kekuasaan mutlak atas apa yang dimiliki.[38] Al-Syâthibî lebih cenderung kepada aliran Mu'tazilah, meski sebagaimana dikemukakan, tidak menyebutnya dalam pengertian "kewajiban", melainkan "limpahan kasih-sayang". Sebagai konsekuensinya, keadilan Tuhan dipahami sebagai balasan yang setimpal dari Tuhan terhadap perbuatan manusia yang dibebani tanggung-jawab. Mukmin pasti masuk surga dan kafir pasti

[37] Hamka Haq, *al-Syâthibî,* h. 268.
[38] Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 123-125.

masuk neraka. Implikasi dari keadilan yang dipahami seperti ini adalah penolakan terhadap *taklîf* di luar kemampuan manusia (*taklîf bi mâ lâ yuthâq*).[39] Dengan demikian, dalam pandangan al-Syâthibî, Tuhan dengan limpahan kasih-sayang-Nya memberikan kesempatan kepada manusia untuk mewujudkan kemashlahatan baginya, baik di dunia maupun di akherat, dengan memperlakuan mereka secara adil. Kemashlahatan itu juga terwujud dengan hanya memberikan *taklîf* yang sesuai dengan kadar kemampuan manusia, sehingga secara logis manusia dikatakan bertanggung-jawab atas perbuatannya.

Kelima, kebebasan manusia (*free will and free act*). Al-Syâthibî menganut paham Qadariyyah yang menyatakan bahwa manusia memiliki kemampuan atau daya (*istithâ'ah*) yang memungkinkannya mewujudkan perbuatannya. Al-Syâthibî menempatkan manusia sebagai pelaku sebab (*efficient cause*) bagi tindakannya. Pandangan ini sama dengan pandangan Ibn Rusyd dan 'Abd al-Jabbâr. Bagi Ibn Rusyd, menafikan kausalitas suatu tindakan menyebabkan tidak adanya siapa pelaku suatu perbuatan. Hanya saja, Ibn Rusyd membuka ruang bagi faktor-faktor lain yang menyumbang efektivitas suatu tindakan sehingga melahirkan akibat.[40] Ada dua faktor penyebab lain yang berpengaruh atas efektivitas tindakan, yaitu kehendakan bebas yang pada saat yang sama juga dikondisikan oleh sebab-sebab di luar yang ada di alam dan berjalan menurut hukum keharusan dan keseragaman. Dari sini, bisa disimpulkan bahwa faktor-faktor penyebab itu ada yang bisa dikendalikan oleh manusia (*manageable*) dan ada yang tidak bisa dikendalikan (*unmanageable*).[41] Sama halnya dengan al-Syâthibî dan Ibn Rusyd, 'Abd al-Jabbâr juga menyatakan adanya faktor-faktor lain yang berperan dalam efektivitas suatu

[39] Hamka Haq, *al-Syâthibî*, h. 269.
[40] Hamka Haq, *al-Syâthibî*, h. 151.
[41] Lihat Wardani, *Studi Kritis*, h. 90-94.

tindakan. Ia menerima adanya sebab materi (*material cause*), yaitu syarat efektivitas itu jika materi yang menjadi sasaran perbuatan dapat menerima berlakunya akibat.[42] Al-Syâthibî juga menggunakan istilah *kasb* yang digunakan oleh al-Asy'arî, tapi dalam pengertian berbeda, yaitu bahwa *kasb* yang dilakukan oleh manusia bersifat efektif dalam mewujudkan suatu tindakan, selama didukung oleh faktor-faktor lain.[43]

Keenam, janji (*wa'd*) dan ancaman (*wa'îd*). Al-Syâthibî berpandangan bahwa Allah swt menetapkan hukum (*taklîf*) untuk dilaksanakan agar manusia mendapatkan kemashlahatan di dunia dan di akherat. Pahala dan siksa adalah konsekuensi dari pelaksanaan *taklîf* tersebut.[44] Pada prinsipnya, orang yang beriman masuk surge, sedangkan orang kafir masuk neraka. Namun, al-Syâthibî membagi balasan di akherat nanti menjadi tiga kategori: surga (kenikmatan) murni, neraka (siksa) murni, dan campuran kedua (antara kenikmatan dan siksa). Mukmin yang berdosa besar dikategorisasikan oleh al-Syâthibî tetap sebagai orang yang beriman, namun fasik. Keimanan orang fasik tidak sempurna, sehingga ia tidak ditempatkan di surga, tapi tidak juga disiksa seperti halnya orang kafir. Pandangan ini lebih dekat ke konsep Mu'tazilah tentang *al-manzilah bayn al-manzilatayn*. Kesamaan antara kedua konsep ini adalah adanya bentuk siksaan yang bentuknya berbeda dengan siksaan terhadap orang-orang kafir dan bahwa orang yang dimasukkan ke dalam kategori ini adalah orang yang tetap mengakui keesaan Allah swt, namun berdosa besar.[45]

Pandangan teologis al-Syâthibî yang menjadi landasan bagi konsepnya tentang *maqâshid al-syarî'ah* bisa diringkas dalam tabel berikut:

[42] Hamka Haq, *al-Syâthibî*, h. 151.
[43] Hamka Haq, *al-Syâthibî*, h. 146.
[44] Hamka Haq, *al-Syâthibî*, h. 200.
[45] Hamka Haq, *al-Syâthibî*, h. 203-204.

## Rasionalitas Teologi al-Syâthibî

| No. | Isu Teologis | Al-Syâthibî | Kesamaan/ Kemiripan dengan Teologi Lain |
|---|---|---|---|
| 1. | Keinginan Tuhan untuk memberikan kemashlahatan untuk hamba-Nya | - Tuhan menginginkan kemashlahatan untuk hamba-Nya | Mu'tazilah:<br>- Tuhan menginginkan kebaikan dan yang terbaik untuk hamba-Nya |
| | | "Kasih sayang/ karunia" Tuhan (*tafadhdhul*) | "Kewajiban" Tuhan (al-shalâh wa al-ashlah Mu'tazilah) |
| 2. | Kemampuan akal menentukan nilai baik-buruk (*al-tahsîn wa al-taqbîh al-'aqlî*) | - Akal mampu menentukan baik-buruk<br>- Nilai etika intrinsik | Mu'tazilah:<br>- Akal mampu menentukan baik-buruk<br>- Nilai etika intrinsic |
| | | Akal tidak bisa menentukan kewajiban melakukan kebaikan | Akal bisa menentukan kewajiban melakukan kebaikan |
| 3. | Perbuatan manusia dan kausalitas | - Manusia memiliki kebebasan dan mewujudkan tindakan | Mu'tazilah:<br>- Manusia memiliki kebebasan dan mewujudkan tindakan |
| | | - Pengakuan efektivitas kausalitas | - Pengakuan efektivitas kausalitas |
| 4. | Keadilan Tuhan dan taklîf di luar kemampuan manusia (*taklîf bi mâ yuthâq*) | - Tuhan memberi balasan sesuai dengan taklîf yang diberikan | Mu'tazilah:<br>- Tuhan memberi balasan sesuai dengan perbuatan manusia |
| | | - Menolak *taklîf* di luar kemampuan manusia | - Menolak *taklîf* di luar kemampuan manusia |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 5. | Kebebasan manusia | - Manusia memiliki daya untuk mewujudkan (berefek) perbuatannya | Qadariyyah;<br>Mu'tazilah:<br>- Manusia memiliki daya untuk mewujudkan (berefek) perbuatannya |
| | | - Ada faktor lain dalam terwujudnya perbuatan | Ibn Rusyd & 'Abd al-Jabbâr:<br>- Ada faktor lain dalam terwujudnya perbuatan |
| 6. | Janji dan ancaman | - Tuhan memberi balasan dan siksa sesuai dengan pelaksanaan taklîf yang dilakukan hamba-Nya | Mu'tazilah:<br>- Tuhan memberi balasan dan siksa sesuai dengan apa yang dilakukan oleh hamba-Nya |
| | | - Klasifikasi: surga murni, neraka murni, dan campuran nikmat dan siksa | *Al-manzilah bayn al-manzilatayn* |

Dari uraian di atas, tampak jelas bahwa pemikiran teologis al-Syâthibî berkarakter rasional. Dalam banyak hal, pandangannya berbeda dengan pandangan teologis Asy'ariyyah, melainkan banyak memiliki persamaan dengan pandangan teologis Mu'tazilah, Mâturidiyyah Samarkand, dan Ibn Rusyd. Rasionalitas teologis ini bisa berkunfigurasi dengan pandangannya tentang *maqâshid al-syarî'ah* yang dari karakternya sebenarnya bersifat rasional. Sebagai contoh, pandangan al-Syâthibî tentang daya atau kemampuan (*istithâ'ah*) manusia dalam mewujudkan tindakannya menjadi landasan yang logis, harmonis,

dan sebangun dengan konsepnya tentang *taklîf*. Dengan begitu, ia bisa menyelaraskan antara teologi dan ushûl al-fiqh. Hal ini berbeda dengan teologi Asy'ariyyah yang fatalistik, sehingga menghadapi kendala dalam menyelesaikan persoalan-persoalan ushûl al-fiqh yang menuntut kebebasan manusia dalam konteks hukum. Ulama pengikut Asy'ariyyah juga menghadapi dilemma ini. Al-Ghazâlî, misalnya, dalam *al-Mustashfâ* berpandangan tidak mungkinnya terjadi *taklîf bi mâ lâ yuthâq*. Ia menegaskan bahwa di antara syarat taklîf adalah adanya daya dan ikhtiar manusia. Ia juga berpandangan bahwa argumen-argumen al-Asy'arî tentang bolehnya *taklîf bi mâ lâ yuthâq* adalah lemah.[46]

## 2. Kongruensi Hukum

Kongruensi tidak hanya terjadi antara pandangan teologis al-Syâthibî, melainkan juga antara aliran fiqh yang menjadi afiliasinya, dengan konsepnya tentang *maqâshid al-syarî'ah*.

Al-Syâthibî sebenarnya dikenal sebagai penganut Madzhab Mâlikiyyah yang umumnya dikenal sebagai aliran tradisionalis (*Ahl al-Hadîts*). Namun, uniknya, karyanya, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, ditulisnya sebagai upaya untuk mensintesiskan antara mazdhab ini dengan Madzhab Hanafiyyah yang dikenal sebagai aliran rasionalis (*Ahl al-Ra`yi*) dalam fiqh. Di bagian mukadimah karyanya tersebut, al-Syâthibî menceritakan alasan perubahan judul dari *'Unwân al-Ta'rîf bi Asrâr al-Taklîf* menjadi judul ini karena alasan yang mungkin terdengar aneh. Menurut cerita tersebut, pada suatu hari ia bertemu dengan sebagian gurunya yang menceritakan kepadanya bahwa pada suatu malam ia bermimpi melihat al-Syâthibî membawa suatu karya, kemudian al-Syâthibî mengatakan bahwa karya tersebut adalah *al-Muwâfaqât*. Kemudian, gurunya tersebut bertanya kepada al-

[46] Hamka Haq, *al-Syâthibî*, h. 270.

Syâthibî tentang makna pemberian judul tersebut. Al-Syâthibî menjawab bahwa ia berupaya mempertemukan antara madzhab Ibn al-Qâsim[47] dan madzhab Abû Hanîfah. Al-Syâthibî kemudian mengatakan bahwa mimpi tersebut adalah benar. Atas dasar ini, kemudian al-Syâthibî berupaya menyusun karya ini dengan menyusun makna-makna terdalam syariat, membangun prinsip-prinsip yang diakui oleh para ulama, serta kaidah-kaidah yang ditetapkan oleh ulama terdahulu.[48]

## 3. Kongruensi Tashawwuf

Sebelum melihat kongruensi pandangan al-Syâthibî tentang tashawwuf dengan pandangannya tentang *maqâshid al-syarî'ah*, konteks intelektual, khususnya sikap kalangan fuqahâ` terhadap tashawwuf. Sebagaimana dicatat oleh Muhammad Khalid Mas'ud dari sumber-sumber sejarah, pada masa al-Syâthibî, kalangan fuqahâ` memegang tampuk kekuasaan politik. Secara umum, abad ke-14 adalah sebuah periode kedamaian bagi kaum Muslimin yang menyebabkan pertumbuhan ilmu pengetahuan. Dua dinasti utama Mongol, yaitu Ilkhân dan Kelompok Emas (*Golden Horde*) telah masuk Islam. Dinasti Mamluk yang menahana serangan Mongol telah berkuasa di daerah Bulan Sabit Subur dan di Mesir. Keadaan stabil juga bisa dilihat di Afrika Utara. Banû

[47] Ibn al-Qâsîm sebenarnya adalah seorang ulama dalam madzhab Mâlikî. Akan tetapi, ia berbeda pendapat dengan Imam Mâlik sendiri dalam banyak persoalan, sehingga sebagian fuqaha` menganggapnya sebagai *mujtahid muthlaq* (mandiri), meskipun sebagian besar fuqahâ` menganggapnya sebagai *mujtahid fi al-madzhab,* yaitu mujtahid yang masih terikat dengan prinsip-prinsip (*ushûl*) hukum Imam Mâlik. Atas dasar ketokohan Ibn al-Qâsim ini, para ulama Andalusia, meskipun mengikuti madzhab Mâlik, menetapkan syarat dalam rekaman ketentuan hukum di Cordova bahwa hakim tidak boleh keluar dari pendapat Ibn al-Qâsim dan kakeknya, serta mereka tidak melakukan praktik keagamaan yang bertentang dengan pendapatnya, kecuali pada delapan belas masalah. Lihat catatan pen*tahqîq* dalam al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. Abû 'Ubaydah Masyhûr bin Hasan Âl Salmân (T.Tp.: Dâr Ibn 'Affân, t.th.), Jilid I, Juz I, h. 11.

[48] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât,* ed. Abû 'Ubaydah Masyhûr Jilid I, Juz I, h. 10-11 (edisi Abdullâh Dirâz, 16-17).

Marîn muncul sebagai kekuatan penerus Muwahhidûn. Begitu juga, di Spanyol Banû Nashr menggantikan Muwahhidûn. Stabilitas politik ini menyuburkan aktivitas-aktivitas keilmuan. Di Afrika Utara, misalnya, muncul seorang tokoh sejarwan Ibn Khaldûn (w. 784/ 1382) yang menulis tentang filsafat sejarah. Di Syria, lahir Ibn Taymiyah (w. 728/ 1328) yang menelaah teori politik dan hukum. Di Persia, 'Adhud al-Dîn al-Îjî (w. 756/ 1355) telah mensistematisasi ulang teologi Sunnî. [49]

Di Granada sendiri, dengan konsolidasi kekuatan politik yang dilakukan oleh Sulthan Muhammad V al-Ghanî Billâh, keadaan menjadi kondusif sehingga berpengaruh kuat terhadap perkembangan hamper semua institusi sosial. Keadaan yang kondusif tersebut khususnya berpengaruh kuat pada peran *fuqahâ`* dan *syarî'ah* di masyarakat Granada. Perkembangan itu terlihat juga pada muncul system pendidikan baru, system hukum, masuknya *tharîqah* Shûfî, dan tersebarnya pemikiran bebas.[50] Para ilmuwan mengemukakan tiga alasan tentang penting peran para *fuqahâ`* secara politis ketika itu. Pertama, sebagai dicatat oleh sejarawan Islam Ibn Khaldûn dan belakang oleh Ignaz Goldziher, konservatisme orang-orang Arab di Spanyol merupakan faktor yang memungkin penyebaran madzhab Mâlikî dan yang kemudian memberi peluang peran *fuqahâ`* dalam konteks politik. Kedua, sebagaimana dikemukakan oleh López Ortiz dan Hussain Monés, perlunya untuk memberi legitimasi terhadap penguasa sebagaimana dirasakan oleh para penguasa di Spanyol. Ortiz berpendapat bahwa setelah lepas dari kekhalifahan 'Abbâsiyyah, Banû Umayyah di Spanyol memerlukan legitimasi keagamaan untuk menopang kekuasaan mereka. Mâlik bin Anas, seorang ulama yang berseberangan dengan pandangan 'Abbâsiyyah, menjadi pilihan ideal mereka. Monés lebih jauh mengembangkan

[49] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 26-27.
[50] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 27.

tesis ini dengan mengemukakan kasus Hisyâm I (w. 788-796) dan Hakam I (w. 796-822). Monés, berbeda dengan para sejarawan yang mengakui kesalehan Hisyâm I, berpendapat bahwa Hisyâm I sebenarnya memeluk agama lebih karena alasan politis. Hisyâm merasa lemah menghadapi para pendukung putera mahkota, Sulaymân, yang mendapat dukungan kelompok militer asal Syria. Kondisi ini memunculkan fuqahâ` sebagai kelompok penting yang memainkan peran politik ketika itu. Ketiga, sebagaimana dikemukakan oleh L. E. Provencal dan Roger Idris, kemunculan sejenis "aristokrasi keagamaan", yang terdiri dari *fuqahâ`* dan *'ulamâ`*, menempati tidak hanya posisi elit intelektual, melainkan juga elit sosial pada masa Hakam I. Ketika Hakam mengurangi pengaruh mereka, mereka melakukan kebangkitan di Cordova dari dua arah; dukungan dari para aristokrat di pengadilan dan orang-orang di pinggiran Cordova. Pemberontakan itu tidak berhasil, tapi Hakam harus mengakui kekuatan fuqahâ`.[51]

Para *fuqahâ`* Mâliki memiliki kontrol terhadap pos-pos penting di bidang sistem politik, lembaga pendidikan, dan gerakan intelektual. Konservatisme *'ulamâ`* Spanyol terlihat dengan jelas banyaknya karya tentang dan melawan *bid'ah* yang ditulis oleh *fuqahâ`* Mâlikî di Spanyol.[52] Kontrol *fuqahâ`* terhadap gerakan intelektual ditujukan khususnya terhadap filsafat dan tashawwuf. Situasi ini terjadi pada abad ke-13 dan berlanjut hingga abad ke-14.

Kasus yang menyolok yang terjadi pada masa al-Syâthibî tentang kontrol *fuqahâ`* terhadap filsafat adalah kasus penghukuman terhadap *wazîr* Ibn al-Khathîb, karena dianggap menyimpang karena kegemarannya dengan filsafat. Di pertengahan tahun 773/ 1372, Qâdhî Nubâhî mengumumkan fatwanya

[51] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 34.
[52] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 35.

tentang buku-buku yang disusun oleh Ibn al-Khathîb terkait kepercayaan dan moral. Buku-buku tersebut kemudian dibakar di hadapan para *fuqahâ`* dan *mudarrisîn* (para guru). Sulthan Muhammad V, dibantu oleh Qâdhî Nubâhî dan Ibn Zumruk, setelah perjuangan beberapa tahun, akhirnya berhasil menyeret Ibn al-Khathîb ke pengadilan Marînî sebagai tersangka penyimpangan. Ia akhirnya terbunuh di penjara, kemudian dibakar.[53]

Potret tentang pelarangan filsafat tidak seluruh merata. Salah satu tokoh yang berperan dalam perkembangan filsafat di Spanyol adalah Fakhr al-Dîn al-Râzî. Akan tetapi, efek dari upaya al-Râzî memperkenalkan filsafat bersifat mendua. Di satu sisi, seperti dalam kasus Ibn al-Khathîb, ia dianggap sebagai orang paling bertanggung-jawab terhadap masuknya filsafat, sebagai ilmu terlarang, ke kalangan Mâlikî di wilayah barat di abad ke-13. Di tangan al-Râzî, Ilmu Kalâm lebih dekat kepada filsafat. Namun, di sisi lain, al-Râzî juga berpengaruh dalam pengertian lain, yaitu munculnya kembali minat terhadap filsafat, khususnya melalui ushûl al-fiqh. Dengan begitu, resistensi terhadap filsafat semakin berkurang.[54]

Pengaruh al-Râzî terhadap *ushûl al-fiqh* khususnya bisa dilacak melalui karya Ibn al-Hâjib (w. 646/ 1248), *Muntahâ al-Wushûl wa al-Amal fî 'Ilmay al-Ushûl wa al-Jadal* dan karya murid Ibn al-Hâjib, Syihâb al-Dîn al-Qarâfî (w. 685/ 1282), *Tanqîh al-Fushûl*. Karya Ibn al-Hâjib mendapat sambutan di kalangan ulama Mâlikî. Karyanya tersebut diringkas menjadi *mukhtashar*. Ringkasan-ringkasan ini diperkenalkan ke kaum Muslim di Barat melalui murid terkenalnya, Nâshir al-Dîn al-Misydzâlî (w. 731/ 1331). Ia adalah salah seroang di antara tiga ulama (dua ulama lain: Ibn Zaytûn dan al-Haskûnî) di Barat yang melakukan

[53] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 39.
[54] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 40.

perjalanan ke Timur dan menjadi agen dari pengaruh Razisme terhadap pemikiran kalangan Mâlikî. [55]

Dengan demikian, filsafat mulai menarik minat, akan tetapi dibicarakan secara rahasisa. Bahkan, Razisme tetap menjadi sasaran kritik. Dua orang guru al-Syâthibî, yaitu Abû Manshûr al-Zawâwî dan Syarîf Tilimsânî, yang dipengaruhi oleh al-Misydzâlî, bersifat kritis terhadap filsafat, tapi menunjukkan sikap yang baik terhadap aliran Peripatetik dalam filsafat Islam.[56] Faktor penyebab diterimanya filsafat Peripatetik mungkin karena logika Aristoteles digunakan secara intensif dalam ushûl al-fiqh, khususnya *qiyâs* (sillogisme) dalam penyimpulan hukum. Dengan demikian, meski fuqahâ` Mâliki di Spanyol mengritik filsafat, sebagaimana juga dilakukan oleh al-Syâthibî, karena berbagai faktor penyebab, namun mereka tetap tidak bisa menghindari pentingnya filsafat dalam beberapa bidang, terutama logika. Tampaknya, filsafat dikritik lebih banyak pada aspek metafisikanya, tidak pada aspek logika sebagai disiplin aturan berpikir secara logis yang sifatnya universal.

---

[55] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 40-41.

[56] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 41. Menurut Ibrâhîm Madkûr, secara umum, filsafat Peripatetik dibedakan menjadi menjadi beberapa jenis: (1) Peripatetik Yunani kuno yang diinisiasi oleh murid-murid Arsitoteles; (2) Peripatetic Iskandariyyah yang berkecenderungan Neo-platonik dan berupaya mempertemukan antara filsafat Aristoteles dan Plato; (3) Peripatetic Arab-Islam yang berupaya mempertemukan antara kebenaran agama dan filsafat; (4) Peripatetic Latin tokoh-tokohnya antara St. Thomas Aquinas, di mana ciri Aristotelianisme dan pemikiran Ibn Rusyd berpengaruh kuat. Lihat Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh*, terj. Yudian W. Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), Jilid 2, h. 3. Yang dimaksud dengan filsafat Peripatetik di sini adalah filsafat yang memiliki karakteristik dari aspek struktur, istilah teknis, dan pendekatannya sejalan dengan filsafat Aristoteles, yang dalam Islam dijelaskan oleh Ibn Sînâ. Pembahasan dalam kajian tentang logika, misalnya, disesuaikan dengan *Organon* karya Aristoteles, dan kajian tentang fisika disesuaikan dengan karyanya, *Physics*. Setelah Ibn Sînâ, aliran Peripatetik dilanjutkan oleh murid-muridnya, seperti Bahmanyâr dan Abû al-'Abbâs al-Lawkarî. Pembahasan-pemabahasan dalam filsafat Peripatetik Ibn Sînâ, antara lain, adalah seperti status ontologis *being*, epistemologi yang lebih mengutamakan pengetahuan melalui perolehan (*acquired knowledge*), pengetahuan *being* yang niscaya (*necessary being, wâjib al-wujûd*) pada yang universal dibandingkan yang partikular, dan sebagainya. Wardani, *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), h. 15-16.

Sikap mereka yang hampir serupa juga terjadi terhadap tashawwuf. Kuatnya supremasi syarî'ah dan kuatnya otoritas keagamaan kalangan fuqahâ` mendapat tantangan dari tashawwuf, karena ilmu menekankan kesalehan, religiusitas, dan komitmen moral terhadap semua orang, baik kalangan intelektual maupun kalangan umum. Oleh karena itu, tashawwuf dianggap sebagai ancaman bagi kalangan fuqahâ` Mâlikî. Pada abad ke-12, ketika madzhab Mâlikî direvitalisasi oleh Murâbithûn, kalangan fuqahâ` membersihkan Andalus dari pengaruh tashawwuf. Sebagai akibatnya, tiga orang tokoh tashawwuf terkenal mendapat persekusi dan meninggal di dalam penjara. Mereka adalah: Abû Bakr Muhammad dari Cordova, Ibn al-'Ârif dari Almeria, dan Ibn Barrajân dari Seville. Ibn Barrajân, misalnya, dipersekusi karena ia mengritik para fuaqahâ` Mâlikî karena mereka mengabaikan hadîts, dan ia mendapatkan dukungan yang cukup di Almeria untuk melakukan oposisi melawan para fuqahâ`. Tokoh lain yang juga melakukan kritik terhadap kelas penguasa dan para fuqahâ` adalah Abû al-Qâsim ibn al-Qashî, murid Ibn al-'Ârif. Ia terbunuh pada tahun 546/ 1151.

Nasib yang sama juga dialami oleh karya al-Ghazâlî, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*. Salah seorang ulama yang pertama mengritik karya ini adalah Abû Bakr al-Thurthûsî (w. 520/ 1125). Pada tahun 1142, 'Alî bin Yûsuf bin Tâsyufîn yang mempersekusi Ibn Barrajân dan beberapa orang shûfî lain memerintahkan agar salinan-salinan kitab *Ihyâ`* dibakar di hadapan publik. Begitu juga, Abû al-Hasan ibn Hirzihim melarang orang untuk mempelajari *Ihyâ`* dan memerintahkan agar salinan-salinan kitab ini dibakar.

Supremasi kalangan fuqahâ` Mâlikî sempat mendapat tantangan dari penguasa. Pada masa Dinasti Muwahhidûn, khususnya pada masa Ya'qûb al-Manshûr (w. 580-590/1184-1193), perang melawan kalangan Mâliki dikobarkan. Memang unik, penguasa ini menjadi patron dua kutub pemikiran yang tampak

berseberangan, yaitu madzhab Ibn Hazm yang dikenal dengan literalisme di satu sisi dan filsafat Ibn yang dalam memahami teks menganjurkan pendekatan *ta`wîl*. Namun, supremasi kalangan *fuqahâ`* Mâliki lebih kuat, sehingga Dinasti Muwahhidûn tidak bisa menghancurkan kekuatan mereka di Spanyol. Bahkan, Sulthan Muwahhidûn, Sultan Manshûr, malah dipaksa oleh kalangan *fuqahâ`* Mâlikî untuk mengusir Ibn Rusyd dari Cordova.[57]

Seiring dengan berjalannya waktu, ketika Dinasti Muwahhidûn mengalami kemunduran, terjadi gerakan lain yang semakin menguat. Pada masa ini, berkembang *ribâth-ribâth* para shûfî. Menurut G. Marçais, *ribâth* tersebut semula merupakan institusi militer. Transformasi institusi ini menjadi gerakan mistik terjadi pada abad ke-11 dan berkembang pada abad ke-13 di Afrika Utara. Pada abad ini, ribâth telah menjadi *ribâth* para shûfî. Namun, karakter militer masih dipertahankan, karena dari sini muncul para relawan *jihâd* yang terkait dengan *tharîqah shûfî*. Jadi, ribâth tersebut berfungsi ganda, tidak hanya menjadi pos militer, melainkan juga menjadi tempat para asketik (*zâhid*) dan orang yang menempuh jalan spiritual (*sâlik*). Pada abad ke-13 juga, *ribâth* tersebut menjadi *zâwiyah* atau pusat kegiatan *tharîqah* shûfi. *Ribâth* menjadi tempat tinggal para syaikh *tharîqah*.[58]

Perkembangan tashawwuf ini tentu berpengaruh terhadap para fuqahâ`, baik secara intelektual maupun sosial. Benar bahwa kalangan fuqahâ` Mâlikî telah sukses melakukan perlawanan terhadap tashawwuf, dengan memenjarakan, bahkan membunuh para shûfî dan membakar massal karya-karya mereka, Namun, perkembangan tashawwuf tidak bisa ditahan, ketika pada abad ke-13 dan berlanjut pada abad ke-14, muncul *zâwiyah-zâwiyah*, para shûfî terkenal, dan sejumlah karya mereka.

[57] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 42.
[58] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 42.

Sebagaimana dicatat oleh Ibn Baththûthah, ada dua zâwiyah terkenal di Granada ketika itu, yaitu *Zâwiyat al-Maẖrûq* dan *Ribâthat al-'Uqâb*. Dua di antara karya-karya shûfî yang ditulis pada abad ke-14 ketika itu adalah *Zahrat al-Akmâm* karya Abû Isẖâq Ibrâhîm bin Yahyâ al-Anshârî (w. 751/ 1350) dari Murcia dan *Bughyat al-Sâlik fî Asyraf al-Masâlik fî Marâtib al-Shûfiyyah wa Tharâ`iq al-Murîdîn* karya Abû 'Abdillâh Muẖammad bin Muẖammad al-Anshârî al-Mâlaqî (w. 754/ 1353).[59]

Secara sosial, perkembangan tashawwuf tersebut menjadi kontras di tengah kalangan aristokrasi kalangan fuqahâ`, karena kalangan shûfi justeru menonjolkan kesalehan dan kesederhanaan hidup. Dengan kontras antara kesederhanaan kalangan shûfî dan gaya hidup aristokrat kalangan *fuqahâ`* dengan sendirinya menjadikan kalangan shûfî lebih populer dan dikenal di kalangan masyarakat umum. Kalangan shûfî lebih dikenal di kalangan relawan prajurit Barbar. Kenyataan ini menyebabkan kalangan fuqahâ`, untuk menunjukkan kesalehan dan pengaruh di kalangan prajurit dari suku-suku, mulai tertarik dengan syaikh dan ribâth para shûfî.[60]

Secara intelektual, perkembangan tashawwuf itu juga berpengaruh terhadap arah fiqh. Para *fuqahâ`* mengeluarkan fatwa yang menyebutkan popularitas tashawwuf di kalangan *fuqahâ`*. Khalid Mas'ud mencatat dua bentuk pengaruh tashawwuf terhadap fiqh dalam konteks ini. Pertama, selama ini penjelasan para *fuqahâ`* tentang kewajiban hamba lebih bersifat legalistik atau formalistik. Tashawwuf memberikan penekanan yang lebih kuat, tidak hanya menegaskan pentingnya *syarî'ah*, melainkan juga menekankan tentang komitmen moral seseorang melalui konsep *wara'* dan *zuhd* dalam pelaksanaan kewajiban tersebut.[61]

[59] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 42-43.
[60] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 43.
[61] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 43.

Jadi, tashawwuf yang berorientasi *syarî'ah*, bukan malah menegasikannya. Inilah yang disebut oleh sebagian pengkaji sebagai "tashawwuf baru" (neo-sufisme), yaitu tashawwuf yang berorientasi *syarî'ah* dan aktivisme, bukan asketik dan menegasikan syarî'ah. Perkembangan model tashawwuf seperti marak di kalangan *Ahl al-Hadîts* yang karena konsistensi mereka pada nash dalam beragama, selalu mengembalikan persoalan spiritualitas ke basis-basis normatif, sehingga tercipta equilibrium atau keseimbangan syariat-hakikat. Kalangan Mâlikî dan Hanbalî dikenal memiliki kecenderungan tashawwuf seperti ini.[62] Kedua, para shûfi tidak merasa cukup hanya dengan merujuk ke kitab-kitab tashawwuf dalam beragama, melainkan juga menggali dari sumbernya yang otentik, yaitu al-Qur`an dan Sunnah.[63] Bentuk pengaruh kedua ini adalah bentuk upaya untuk saling mendekatkan (*rapprochement*) antara tashawwuf ke fiqh.[64] Selama ini, tuduhan penyimpangan yang dialamatkan oleh kalangan *fuqahâ`* terhadap kalangan shûfî adalah karena para shûfî dianggap telah jauh meninggalkan ajaran-ajaran normatif al-Qur`an dan Sunnah. Hal ini merupakan bentuk tashawwuf yang lebih "puritan" dalam pengertian itu.

Perkembangan tashawwuf di Spanyol pada abad ke-13 sangat kuat. Meski kalangan *fuqahâ`* Mâlikî muncul kembali sebagai kekuatan politik, seiring dengan berakhirnya Dinasti Muwahhidûn, kemunculan mereka tidak bisa mengulang masa lalu. Kalangan Mâlikî menghadapi tantangan baru dari tashawwuf. Menyadari kekuatan fiqh dan tashawwuf, Banû

[62] Lihat George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", dalam *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* (Great Britain: Variorum, 1991); Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2004), h. 117-150; Wardani, "Tashawuf Hanbali dan Neo-sufisme", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, UIN Antasari, Vol. IV, No. 2, Oktober 2005, 1-13.

[63] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 43.

[64] Azra, *Jaringan Ulama,* h. 119.

Marîn dan Banû Hafsh juga berupaya menggabungkan kekuatan keduanya. Upaya untuk saling mendekatkan diri tersebut tampak, misalnya, dari formasi silsilah *tharîqah* yang mengombinasikan antara *shûfî* dan *fuqahâ`*, sebagaimana dilakukan oleh Abû 'Abdillâh al-Maqqarî (w. 758/ 1356), seorang faqîh terkenal ketika itu, ketika ia menulis karyanya di bidang tashawwuf, *al-Haqâ`iq wa al-Raqâ`iq*.[65]

Meskipun tashawwuf memperoleh tempat di hati para *fuqahâ`* ketika itu, tetap saja mereka merasakan adanya ancaman dari tashawwuf. Pertama, tashawwuf dan *tharîqah* menghendaki ketundukan yang total kepada syaikh. Persoalan ini menjadi persoalan yang diperdebatkan oleh al-Syâthibî dengan ulama semasa dengannya. Kedua, praktik-praktik tashawwuf dan tharîqah potensial untuk dianggap sebagai bagian hakiki dari ibadah, seperti praktis *dzikr* khas shûfî. Begitu juga, sikap *zuhd* (asketisme) atau "tidak mengambil bagian" (*tark al-huzhûzh*) mendorong mereka untuk tidak menikmati hak dan fasilitas yang sebenarnya dibolehkan oleh *syarî'ah*. Menurut al-Syâthibî, praktik tersebut merupakan *bid'ah* yang bisa membawa kepada kekufuran. Ketiga, persoalan ekonomi. Sumbangan keuangan dan sejumlah fasilitas diberikan kepada *zâwiyah* dan *ribâth*. Untuk menghindari penyimpangan, fuqahâ` diangkat untuk mengawasi penggunan sumbangan tersebut.[66]

Posisi pandangan al-Syâthibî terhadap tashawwuf bisa diringkas dalam point-point berikut. Pertama, sebagaimana halnya *mindset fuqahâ`* Mâlikiyyah yang menjunjungi supremasi syarî'ah, maka al-Syâthibî juga bersifat kritis terhadap tashawwuf, seperti praktik-praktik shûfî yang sebenarnya merupakan hasil kreasi, katakanlah "ijtihad" para shûfî, kemudian dianggap sebagai ibadah. Al-Syâthibî menggolongkannya sebagai *bid'ah*,

[65] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 44.
[66] Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 44-46.

sebagaimana dikemukakan. Pandangan ini merepresentasikan kesetiannya pada nash. Akan tetapi, tidak ada bukti yang jelas bahwa sikap kritisnya tersebut bertolak dari sikap dan gaya hidup aristokrasi kalangan fuqahâ` ketika itu. Al-Syâthibî murni ingin mendudukannya setiap persoalan agama di atas landasan nash yang jelas, baik dari sumber al-Qur`an dan Sunnah maupun praktik Salaf.

Kedua, meskipun bersikap kritis terhadap tashawwuf, hal itu bukan bukan berarti bahwa ia memiliki pandangan tashawwuf. Akan tetapi, ia menginginkan tashawwuf yang berlandaskan *syarî'ah*, atau katakanlah "tashawwuf yuridis", yaitu tashawwuf model baru (neo-sufisme, dalam istilah Fazlur Rahman) yang mencoba mengemaskan konsep-konsep kunci tashawwuf dalam bingkai syarî'ah. Sebagai contoh, pandangannya tentang *zuhd*. Diskusi tentang tema tashawwuf ini dikemukakan dalam *al-Muwâfaqât* ketika membahas tentang *mubâḥ* (boleh). Al-Syâthibî mengajukan pertanyaan substansial yang menggugat kategorisasi hukum selama ini: "Apakah *mubâḥ* adalah kategori hukum yang persis berada di antara dua kategori, yaitu dilarang dan disuruh?" Dari perspektif ushûl al-fiqh, menurut al-Syâthibî, *mubâḥ* bukanlah status hukum sesuatu yang dibolehkan secara mutlak. Pengertian "*mubâḥ*" digunakan untuk dua pengertian, yaitu: (1) sebagai suatu kategori hukum tentang adanya pilihan untuk dilakukan atau tidak; (2) sebagai suatu kategori hukum tentang tidak adanya dosa jika dilakukan. Al-Syâthibî mencermati bahwa sebenarnya sesuatu dianggap sebagai "*mubâḥ*" hanya dilihat dari satu aspek, namun dilihat dari keseluruhan, selalu ada kaitannya dengan perintah. Sesuatu yang dipandang sebagai boleh dilihat dari satu aspek disebut "kebolehan parsial" (*mubâḥ bi al-juz`*). Pakaian, misalnya, dilihat dari tidak adanya perintah atau larangan adalah *mubâḥ*. Akan tetapi, kebolehan ini sifatnya hanya parsial. Akan tetapi, jika

dilihat dari fungsinya sebagai alat untuk melindungi tubuh dari sengatan rasa panas atau rasa dingin, atau karena alasan-alasan dan fungsi-fungsi lain, memakainya menjadi diperintahkan.[67] Dengan demikian, *mubâḥ* tidak selalu bersifat netral, melainkan bisa bergeser karena faktor-faktor lain di luarnya. Kemungkinan pergeseran status hukum *mubâḥ* tersebut ke status hukum yang lain adalah karena, dalam pandangannya, setiap perbuatan harus dilihat dari motif-motifnya (*maqâshid*). Dengan demikian, suatu perbuatan bisa saja berstatus hukum *mubâḥ* dilihat dari aspek formalnya, namun karena tidak bermanfaat, kebolehan tersebut hanya parsial, sehingga bisa jadi dilihat dari aspek-aspek lain menjadi harus ditinggalkan.[68]

Apa yang baru dari pendasaran al-Syâthibî terhadap pandangannya tentang *mubâḥ* tersebut? Ia memberikan pendasaran sufistik melalui konsep tentang *zuhd*. Namun, konsep ini tidak seluruh kandungan makna sufistiknya menurut para shûfî diterima begitu saja, melainkan diberikan muatan baru. Posisi al-Syâthibî berada dalam posisi yang menengahi antara formalism fiqh dan ekstremisme tashawwuf. Dalam hal ini, posisi tersebut dari dipahami dari dua sisi yang saling terkait.

Pertama, ia mempertahankan pandangannya tentang *mubâḥ* sebagai posisi seimbang antara diperintah dan dilarang, sehingga mengerjakannya bukan merupakan ketaatan dan meninggalkannya bukan dosa. Dalam hal ini, ia mengritik pandangan ekstrem yang meski tidak disebut berasal dari, tapi tentu dari argumennya berasal dari kalangan shufî, misalnya: (1) menikmati yang *mubâḥ* dianggap melalaikan dari pekerjaan yang

[67] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 101.

[68] Pandangannya ini secara induksi (*istiqrâ`*) dibangun di atas beberapa ayat-ayat al-Qur`an yang menekankan celaan terhadap hal-hal yang tidak bermanfaat (lihat Q.s. Luqmân: 6, al-Jumu'ah: 11, al-Zumar: 23). Dimensi makna ini disebut sebagai "makna yang tersimpan di balik teks" (*maskût 'anhu*). Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, Jilid I, Juz I, h. 102-103.

lebih penting, yaitu ibadah sunnat; (2) dianggap menjadi saranan ke pada maksiat, seperti halnya *khamr*; (3) Syariat menjelaskan bahwa dunia dan kelezatannya dicela; (4) menikmati yang mubâh hanya memperlama *hisâb* di akherat nanti.[69]

Untuk menyeimbangkan dan mengembalikan pandangan ekstrem yang umumnya dianut oleh para shûfî itu, al-Syâthibî menjawabnya dengan point-point penting sebagai berikut: (1) bahwa yang dimaksud dengan *mubâh* di sini adalah memang posisi tengah antara dilarang dan disuruh, bukan yang cenderung ke haram, sehingga diharamkan atas dasar *sadd al-dzarî'ah*, sedangkan yang dimaksud oleh al-Syâthibî dengan *mubâh* di sini adalah *mubâh* mutlak;[70] (2) Meninggalkan yang *mubâh* tidak bisa disebut sebagai suatu bentuk ketaatan, karena harus dicermati juga bahwa mengerjakan yang *mubâh* pada prinsipnya adalah meninggalkan yang haram;[71] (3) Anggapan bahwa menikmati atau mengerjakan yang *mubâh* hanya akan memperlama *hisâb* di akherat nanti, menurut al-Syâthibî, sebuah pernyataan yang kontradiktif di dalamnya. Dengan menggunakan metode *ilzâm, argumentum ad hominem*, atau dikenal juga dengan *reductio ad absurdum* yang biasa diterapkan di kalangan teolog Muslim, yaitu dengan menerima pengandaian pendapat lawan, kemudian mencari konsekuensi-konsekuensi logis yang berakibat kontradiktif dalam argument lawan tersebut.[72] Menurutnya logika al-Syâthibî, jika orang yang melakukan atau menikmati yang *mubâh* di*hisâb*, maka orang yang tidak melakukan atau tidak menikmatinya juga di*hisâb*. Mengapa orang tidak melakukannya tidak di*hisâb*, padahal ia melakukan/ menikmati yang halal? Maka melakukan/ menikmati yang halal di sini bisa dikatakan

[69] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 79.
[70] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 79-80.
[71] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 80.
[72] Tentang metode ini, lihat Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogayakarta: LKIS, 2013), h. 130.

menjadi sebab atau tidak menjadi sebab lamanya *ḥisâb*.[73] Memang, meskipun *mubâḥ*, menurut al-Syâthibî, seperti halnya status perbuatan yang lain, diperlukan pengetahuan tentang rukun, syarat, hal-hal yang mencegah (*mawâni'*), dan konsekuensi-konsekuensinya (*lawâḥiq*).[74]

Al-Syâthibî mengritik pandangan sebagian shûfî tentang *zuhd*, sebagaimana dikemukakan oleh al-Fudhayl bin 'Iyâdh dan al-Kattânî. Begitu juga kritik tertuju kepada al-Qusyayrî. Nama shûfî terakhir secara tegas menganggap bahwa *zuhd* berlaku pada persoalan yang dihalalkan, sedangkan pada persoalan yang diharamkan, *zuhd* memang sudah merupakan kewajiban yang tentu harus dihindari.[75] Terhadap pandangan shûfî tentang zuhd, al-Syâthibî kemudian menyanggahnya dan berupa mengembalikannya ke pangkuan syari'ah dengan mengatakan sebagai berikut: (1) *Zuhd* pada dasarnya, berdasarkan sejumlah dalil dan menurut pengamatannya dari ajaran syarî'ah, hanya berlaku pada persoalan yang harus ditinggalkan (larangan), jadi bukan pada persoalan yang dibolehkan (*mubâḥ*). Sebutan zuhd untuk menyebut menahan diri dari hal-hal yang dihalalkan, menurutnya, hanya bersifat metaphor (*majâz*), karena dengan begitu banyak kebaikan menjadi hilang.[76] Tampak, di sini bahwa al-Syâthibî menginginkan agar *zuhd* tidak cenderungan ekstrem dengan menahan diri dari hal-hal yang dihalalkan. Ia menginginkan agar konsep ini tetap berlandaskan syarî'ah dengan membatasi hanya pada menahan diri pada hal-hal yang diharamkan. (2) al-Syâthibî berargumentasi dengan perikehidupan Nabi Muhammad sendiri sebagai seorang yang paling *zuhd*, generasi Sahabat, dan Tâbi'ûn sebagai orang-orang yang

[73] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 81.
[74] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 81.
[75] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 86.
[76] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 86.

telah mencapai derajat *zuhd* tetap tidak meninggalkan hal-hal baik yang dibolehkan.[77] (3) Meninggalkan hal-hal yang dibolehkan tidak selalu bernilai, kecuali dengan didasari oleh tujuan. Jika tujuannya karena alasan duniawi, hal ini bisa jadi patut dipersoalkan, bahkan bisa jadi hanya pengalihan dari suatu yang *mubâḥ* ke *mubâḥ* yang lain. Jika tujuannya karena alasan ukhrawi, maka meninggalkan yang *mubâḥ* itu hanya menjadi sarana untuk mencapai tujuan sesungguhnya. Dalam konteks terakhir ini, keutamaannya bukan terletak pada meninggalkan yang *mubâḥ* itu, melainkan karena tujuannya itu.[78]

Setelah mengritik pandangan beberapa orang shûfî tersebut, al-Syâthibî akhirnya setuju dengan pandangan seorang shûfî, yaitu al-Ghazâlî, bahwa "*zuhd* adalah suatu ungkapan tentang perpindahan keinginan terhadap suatu hal ke suatu hal lain yang lebih baik daripadanya". Menurut al-Ghazâlî, sebagaimana dikutip oleh al-Syâthibî, *zuhd* tidak berarti semata meninggalkan sesuatu, melainkan pergeseran ke sesuatu yang lebih baik. *Zuhd* sebagai meninggal yang disenangi, menurut al-Ghazâlî, tidak tidak mungkin kecuali dengan berpaling ke hal lain yang lebih disenangi. Atas dasar ini, zuhd berkaitan dengan *mubâḥ* tidak mungkin.[79]

Di samping masalah zuhd, al-Syâthibî juga mengembalikan pandangan shûfi tentang keharusan mengambil *'azîmah* dibandingkan *rukhshah*, serta menahan diri dari hal-hal *mubâḥ* untuk memfokuskan diri semata dalam ibadah.[80] Begitu juga, ia juga mengritik validitas penegetahuan yang berasal dari *kasyf*.[81] Untuk mengritik validitas pengetahuan supra-natural, al-Syâthibî memperkenalkan konsep unik tentang "penganuliran"

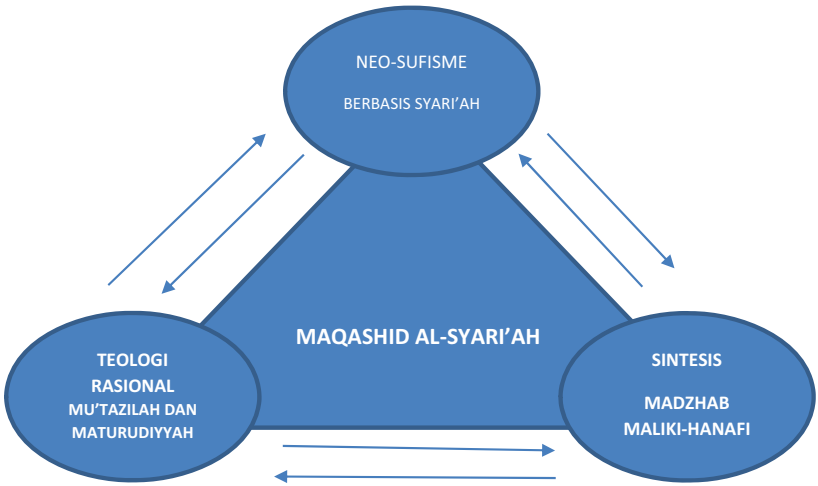
[77] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 86.
[78] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 86.
[79] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz I, h. 86-87.
[80] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 99-101.
[81] Lihat Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 204-205.

atau "pembatalan" (*naskh*), yaitu jika suatu kejadian yang dianggap bersifat supra-natural tidak ada bandingannya (yang sejenis atau semakna) dengan kejadian serupa pada Nabi, sehingga kedua peristiwa tersebut bisa dianalogikan atas dasar kesamaan, maka kejadian yang terjadi pasca-Nabi itu dianggap "dianulir" atau "dibatalkan" (*mansûkh*). Misalnya, kisah Nabi Khidhr berkaitan dengan beberapa kejadian supra-natural, seperti pengetahuannya tentang kapal yang dirusak sebagaimana dalam kisah al-Qur`an tentang kebersamaannya dengan Nabi Musa as., dianggap teranulir dalam syarî'ah.[82]

Dari uraian di atas, jelas bahwa al-Syâthibî tidak mengritik tashawwuf secara totalitas, melainkan hanya kandungan ajaran yang selama ini dipahami oleh para shûfî yang dianggap tidak sejalan dengan prinsip syarî'ah. Di sela-sela kritiknya tersebut, ia juga mangafirmasi pandangan sebagian shûfî, seperti dalam kasus ini al-Ghazâlî, yang dinilainya sejalan dengan syarî'ah. Titik-tolak ide keseimbangan (equilibrium) itu adalah dalil-dalil dari nash yang dipahaminya tidak hanya sepotong, melainkan ide dasarnya secara induktif (*istiqrâ`î*), praktik kehidupan Nabi Muhammad, dan generasi Sahabat, dan Tâbi'ûn. Kita bisa menyebut pola pikir al-Syâthibî seperti sebagai "rasionalitas" yang berbasis nash. Rasionalitas seperti ini bisa memberikan ruang bagi tashawwuf baru, yaitu tashawwuf yang berlandaskan syarî'ah.

[82] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 205.

**Tabel:**
**Kongruensi Teologi, Fiqh, dan Tashawwuf dengan**
***Maqâshid al-Syarî'ah***




Pada dasarnya, konsep tentang *maqâshid al-syarî'ah* bersifat rasional, karena meski bertolak dari sejumlah dalil secara induktif sehingga menghasilkan pengetahuan yang bersifat universal (*kullî*), penarikan tujuan-tujuan luhur syari'ah tersebut ditarik secara rasional. Begitu juga, penerapan prinsip-prinsip ini dalam perumusan hukum bersifat rasional. Bahkan, alasan mendasar lain bahwa maqâshid al-syarî'ah bersifat rasional adalah karena prinsip ini bertolak dari pandangan teologis bahwa hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah swt bisa dijelaskan dengan alasan-alasan (*mu'allalah*) yang terkait dengan pemeliharaan kemaslahatan hamba. Pandangan ini dianut oleh kalangan Mu'tazilah dan kalangan *fuqahâ` muta`akhkhirîn*.[83] Bagi kalangan Mu'tazilah, pandangan ini jelas sesuai dengan doktrin mereka tentang *al-shalâḥ wa al-ashlaḥ*. Sebaliknya, bagi kalangan Asy'ariyyah, seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî, hukum dan perbuatan

[83] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 4.

Tuhan tidak bisa dijelaskan atas dasar-dasar motif-motifnya. Pandangan Mu'tazilah yang rasional menjadi pilihan al-Syâthibî yang disebutnya sebagai "premis teologis yang aksiomatik" (*muqaddimah kalâmiyyah musallamah*) bagi *maqâshid al-syarî'ah*.[84] Perbedaan antara pendirian al-Syâthibî dan pendirian Mu'tazilah adalah dalam hal superioritas akal. Bagi Mu'tazilah, kemaslahatan bahwa adanya tujuan tersebut diketahui dan diputus sesuai dengan pemahaman akal, sedangkan agama dengan sumber nash-nya berfungsi untuk mengungkapnya persis (tidak lebih atau kurang) sesuai dengan tuntutan akal.[85] Sedangkan, bagi al-Syâthibî, nash memegang peranan penting.[86] Bagi al-Syâthibî, *maqâshid al-syarî'ah* memang tetap persoalan naqlî. Namun, dalil-dalil yang mendasari, tegasnya, tidak boleh menghasilkan kesimpulan yang masih bersifat *zhannî*, melainkan harus *qath'î*.[87] Sebagai tawarannya, ia mengemukakan pengertian tawâtur sebagai pengertian kekuatan makna yang disimpulkan dari beberapa dalil yang walaupun berbeda redaksinya, namun menunjukkan makna yang sama, sehingga kesimpulan yang dihasilkan bersifat universal (*kullî*). Penyimpulan itu tentu bersifat rasional, karena memahami secara induktif melalui nalar terhadap beberapa dalil.

Bangunan "rasionalitas" *maqâshid al-syarî'ah* tersebut kongruen, atau harmonis dan sebangun dengan "rasionalitas" tiga pilar kelimuan. Pertama, dari aspek teologis, pandangan al-Syâthibî tidak sama dengan Asy'ariyyah, melainkan lebih banyak memiliki kesamaan dengan teologi Mu'tazilah dan Mâturidiyyah. Rasionalitas teologis memberikan pendasaran kuat bagi karakter rasionalitas dalam *maqâshid al-syarî'ah*. Kedua, dari aspek fiqh,

[84] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 4.
[85] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 24-25.
[86] Hal ini bisa dilhat, misalnya, dari metode-mtode dalam menentukan tujuan-tujuan (*maqâshid*) syarî'ah.
[87] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 38.

pandangan al-Syâthibî tidak hanya merepresentasikan pandangan madzhab Mâlikiyyah secara keseluruhan, melainkan juga disintesiskan dengan pandangan madzhab Hanafiyyah. Sintesis ini menyebabkan pandangan ushûl al-fiqh al-Syâthibî tidak seluruhnya mencerminkan seorang *Ahl al-Hadîts* yang terpaku pada nash, melainkan secara rasional berkolaborasi dengan pandangan madzhab Hanafiyyah yang berkecenderungan *Ahl al-Ra`yi*. Ketiga, dari aspek tashawwuf, meski hidup dalam iklim kalangan fuqahâ` Mâlikiyyah di Andalus yang mengritik tajam pemikiran tashawwuf, al-Syâthibî ternyata tidak hanya mengritiknya, melainkan mengembalikan tashawwuf ke pangkuan syarî'ah dan dalam beberapa mengadopsi pandangan tashawwuf yang beredar, seperti konsep *zuhd* menurut al-Ghazâlî. Tashawwuf seperti ini secara tipikal adalah tashawwuf baru (neo-sufisme), yang bercirikan: puritanisme, aktivisme, dan "rasionalitas" dalam pengertian tidak mengapresiasi kecenderungan pengalaman batin individual yang berlebihan.

## C. *Maqâshid al-Syarî'ah* Menurut al-Syâthibî

Al-Syâthibî membagi tujuan-tujuan syarî'ah (*maqâshid al-syarî'ah*) menjadi empat macam:

### 1. Tujuan Pembuat Syarî'ah ketika menetapkannya sejak semula

### a. Elementer (*Dharûriyyah*)

Sebenarnya, ada tiga unsur yang termasuk dalam tujuan Pembuat Syarî'ah dalam menetapkannya, yaitu tujuan elementer (*dharûriyyah*), suplementer (*hâjiyyah*), dan komplementer (*tahsîniyyah*). Klasifikasi ini, menurut Ahmad al-Rasysûnî, berasal Imam al-Haramayn al-Juwaynî (w. 478/ 1085) yang meski membagi tujuan-tujuan hukum menjadi lima tujuan, namun

pada dasarnya bisa disederhanakan menjadi tiga tujuan: (1) yang berkaitan dengan *dharûiriyyah*, seperti *qishâsh* bisa dijelaskan '*illah*-nya dengan pemeliharaan pertumpahan darah dan membuat efek jera bagi yang lain; (2) yang berkaitan dengan keperluan atau hajat umum, tapi keperluannya tidak sampai pada level *dharûriyyah*, seperti pinjam-meminjam; (3) yang bukan termasuk *dharûriyyah* dan bukan pula *hâjiyyah* level umum, melainkan termasuk upaya melengkapi kemuliaan-kemuliaan dan upaya mengurangi kekurangan-kekurangan, seperti syariat tentang bersuci; (4) yang tidak termasuk dalam kategori *dharûriyyah* dam *tahsîniyyah*, dan berada di bawah level 3, karena terbatas pada persoalan-persoalan yang dianjurkan saja; (5) yang tidak bisa dijelaskan alasan atau tujuan hukumnya yang sebenarnya bisa dikatakan tidak ada, karena setiap hukum Tuhan memiliki tujuan yang jelas. Menurut al-Raysûnî, kategori 3 dan 4 bisa digabungkan menjadi satu kategori, sedangkan kategori terakhir, karena tidak bisa dimasukkan dalam kategori *dharûriyyah*, *hâjiyyah*, maupun *tahsîniyyah*, maka pada prinsipnya hanya ada kategori tersebut.[88] Dengan demikian, al-Syâthibî mengadopsi kategorisasi al-Juwaynî ini. Pengaruh al-Juwaynî terhadap al-Syâthibî sekaligus juga menjadi tanda masuknya pendasaran *kalâm* ke dalam *maqâshid*.[89]

Yang dimaksud dengan tujuan elementer (*dharûriyyah*) adalah "tujuan yang mesti terwujud untuk tegaknya kemaslahatan-kemaslahatan, baik yang terkait dengan agama maupun dunia, sehingga jika tidak terwujud, kemaslahatan-kemaslahatan di dunia tidak akan berjalan dengan baik, bahkan akan terjadi kerusakan, kekacauan, dan kematian, dan berkiatan dengan persoalan akherat nanti, akan menyebabkan tidak selamat dan

[88] Al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 49-51.
[89] Al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 51.

hilangnya kenikmatan, serta membawa kerusakan yang jelas".[90] Para pakar ushûl al-fiqh menganggap tujuan ini sangat mendasar, sehingga setiap agama (*millah*) mengakuinya.[91] Tujuan-tujuan elementer tersebut adalah: (1) memelihara agama (*hifzh al-dîn*), (2) memelihara jiwa (*hifzh al-nafs*), (3) memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*), (4) memeliahara harta (*hifzh al-mâl*), dan (5) memelihara akal (*hifzh al-'aql*). Kelima tujuan elementer ini biasanya disebut dengan al-dharûriyyât al-khams yang bisanya disusun secara hirarkis berdasarkan urutan kepentingan atau kebernilaiannya. Adalah al-Juwaynî yang menjadi pioneer dalam dalam konteks ini.[92] Berikut beberapa sebaran umumnya tujuan-tujuan tersebut ke segmen ibadah, adat, mu'âmalat, dan jinâyat:[93]

| No. | Segmen | Tujuan (*Dharûriyyah*) | Jenis Pemeliharan | |
|---|---|---|---|---|
| | | | Keber-langsungan | Menghindari kepunahan |
| 1. | Ibadah | hifzh al-dîn | √ | |
| 2. | Adat | *hifzh al-nafs, hifzh al-'aql* | √ | |
| 3. | Mu'amalat | *hifzh al-nasl, hifzh al-mâl*<br>*hifzh al-nafs, hifzh al-'aql* | √ | |
| 4. | Jinâyat | Semua tujuan | | √ |

Sebagai contoh, dalam ibadah, disyariatkannya shalat, zakat, puasa, dan haji, dimaksudkan untuk memelihara aspek agama dalam hal keberlangsungannya. Dalam adat (kebiasaan manusia sehari-hari), dibolehkan makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal, dimaksudkan memelihara keberlangsungan (adanya) jiwa dan akal.

[90] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 7.
[91] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 8.
[92] Sebelum datangnya al-Syâthibî, al-Juwaynî mengemukakan konsep *al-dharûriyyât al-khams* dan mengurutnya secara logis: *hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasl*, dan *hifzh al-nasl*. Al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 51.
[93] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 7-8.

Tujuan elementer (*dharûriyyah*) menjadi dasar bagi tujuan suplementer (*hâjiyyah*) dan komplementer (*tahsîniyyah*). Atas dasar ini, jika tujuan elementer tidak tercapai, maka tujuan-tujuan lain tidak mungkin diwujudkan, termasuk tujuan pelengkap (*takmîlî*). Misalnya, jika alasan yang membenarkan dilakukakannya *qishâsh* tidak ada, maka tuntutan kesetimpalan yang menjadi tujuan di bawahnya juga tidak terwujud.[94]

Dari aspek tujuan atau manfaat ke sasaran subjek, tujuan elementer (*dharûriyyah*) bisa dibedakan menjadi dua: (1) *dharûriyyah 'ayniyyah* (tujuan elementer secara individual), yaitu tujuan yang sasarannya ke *mukallaf* secara individual; (2) *dharûriyyah kifâ`iyyah* (tujuan elementer secara kolektif), yaitu tujuan yang sasarannya secara kolektif.[95]

### b. Suplementer (*Hâjiyyah*)

Yang dimaksud dengan tujuan yang bersifat suplementer (*al-maqâshid al-hâjiyyah*) adalah tujuan yang terkait dengan keinginan Tuhan untuk menghilang kesulitan dalam hidup yang biasanya menimpa *mukallaf* jika tujuan ini diabaikan.[96]

Sama halnya dengan tujuan elementer, tujuan suplementer juga diperhatikan oleh Tuhan, baik dalam aspek ibadat, adat, mu'âmalat, maupun jinâyat. Dalam ibadat, tujuan ini terlihat, misalnya, dalam bentuk keringanan (*rukhshah*) dalam pelaksanaan ibadat ketika sakit dan di perjalanan. Dalam aspek adat, misalnya, dibolehkannya berburu, menikmati fasilitas atau makanan yang enak dan halal, makanan, minuman, pakaian, dan tempat tinggal. Dalam aspek mu'âmalat, misalnya, disyariatkan-

[94] Lihat lima prinsip yang ditetapkan oleh al-Syâthibî berkaitan dengan hal ini. Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 13-14.

[95] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 132.

[96] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 9; al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 146.

nya *musâqâh*[97] dan *salam*.[98] Dalam aspek jinâyat, misalnya, ada ketentuan tentang hukuman karena mengeluarkan darah (melukai) dan membayar diyat atas keluarga pelaku kriminal.[99]

### c. Komplementer (*Tahsîniyyah*)

Yang dimaksud dengan tujuan komplementer (*tahsîniyyah*) adalah tujuan yang terkait dengan upaya untuk mendapat kehidupan (*'âdât*)[100] yang layak dan menjauhkan hal-hal yang dianggap berdasarkan pertimbangan akal sehat merendahkan, menyebabkan kotor atau hina. Menurut al-Syâthibî, prinsip yang mendasari tujuannya adalah prinsip kemuliaan-kemuliaan akhlak (*makârim al-akhlâq*)[101] dan adab,[102] dan syariat yang mengarahkan ke tujuan ini bertujuan untuk memperbaiki dan memperindah (*al-tahsîn wa al-tazyîn*), sehingga sifatnya hanya menambah atau menopang tujuan-tujuan kemaslahatan *dharûriyyah* dan *hâjiyyah*.[103]

Tujuan ini terkandung di berbagai aspek, baik ibadat, adat, mu'âmalat, maupun jinâyat. Dalam ibadat, misalnya, disyariatkan menghilangkan najis dan semua yang terkait dengan bersuci (*thahârah*), menutup aurat, memakai hal-hal yang indah, dan mendekatkan diri kepada Tuhan dengan berbagai amalan sunnat. Dalam aspek adat, misalnya, disyariatkan adanya adab

---

[97] *Musâqâh* adalah menyerah kebun kepada seseorang yang akan mengelolanya dengan perjanjian bahwa setelah panen, hasilnya dibagi sesuai dengan ketentuan atau perjanjian itu. Sayydi Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), Jilid III, h. 288-291.

[98] *Salam* adalah menjual barang yang belum ada ketika transaksi, namun telah dijelaskan spesifikasinya, dengan pembayaran kontan. Lihat Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah,* Jilid III, h. 171-175.

[99] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 9.

[100] Yang dimaksud oleh al-Syâthibî dengan adat di sini adalah kegiatan-kegiatan keseharian. Adat bisa juga berarti kebiasaan (*habit*). Sebagian dari adat diakui oleh agama yang disebut dengan "kebiasaan-kebiasaan syar'î" (*al-'awâ`id al-syar'iyyah*). Lihat lebih lanjut, terutama hubungannya dengan *bid'ah*, dalam Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, h. 212-225.

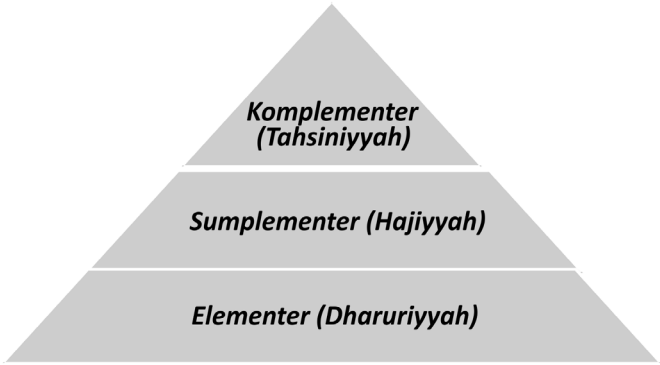
[101] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 9.

[102] Al-Raysûnî, *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 146.

[103] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 10.

ketika makan dan minum, menjauhi makanan-makanan yang kotor, dan minuman-minuman yang dianggap menjijikan, serta menjauhi sikap berlebihan dalam menikmatinya. Dalam aspek mu'âmalat, misalnya, dilarang menjual benda-benda najis, tidak dibolehkannya seorang yang berstatus hamba sahaya untuk memberikan kesaksian dan untuk menjadi pemimpin, serta tidak dibolehkannya wanita untuk menjadi pemimpin dan menikahkan dirinya sendiri. Dalam aspek jinâyât, misalnya, tidak dibolehkan menghukum bunuh (*qishâsh*) terhadap seorang yang berstatus merdeka karena membunuh seorang hamba, dan membunuh wanita, anak-anak, dan pendeta ketika dalam peperangan.[104]

Tiga macam tujuan tersebut, menurut al-Syâthibî, bersifat hirarkis:




Jasser Audah, seorang pakar *maqâshid* kontemporer, melihat adanya kesamaan antara konsep al-Syâthibî tentang hirarki tujuan-tujuan syariah tersebut dengan hirarki kebutuhan manusia (*human needs*) menurut Abraham H. Maslow (1908-1970 M), seorang tokoh psikologi humanis. Maslow menyusun kebutuhan manusia: dari kebutuhan biologis, kebutuhan rasa aman, cinta kasih, harga diri hingga aktualisasi diri. Akan

[104] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 9-10.

tetapi, konsep Maslow beberapa kali mengalami perubahan. Pada 1943, ia menawarkan lima tingkat kebutuhan manusia. Namun, kemudian pada 1970, ia merevisi idenya menjadi tujuh kebutuhan manusia. Menurut Audah, persamaan antara teori-teori *maqâshid*, sebagaimana dikemukakan oleh para ulama dari berbagai kurun waktu, dan teori kebutuhan Maslow adalah bahwa keduanya berkembang seiring dengan waktu.[105] Perbedaan antara keduanya adalah bahwa teori kebutuhan Maslow menempatkan "aktualisasi diri" (*self-actualization*), yaitu pengalaman mistik, sebagai pengalaman puncak (*peak experience*) sebagai kebutuhan tertinggi manusia dalam hirarki tersebut.[106] Berbeda dengan hal ini, al-Syâthibî menyusun tujuan-tujuan syariat itu, atau lebih tepatnya, "tujuan Pembuat Syariat (*syâri'*, Tuhan dan Nabi) ketika menetapkan hukum sejak dari awalnya"—berdasarkan atas tujuan-tujuan yang paling mendasar, dan karena lebih utama daripada tujuan yang lain. Jadi, titik-tolak keduanya berbeda dan hasilnya juga berbeda. Bagi al-Syâthibî, tujuan elementer (*dharûriyyah*) merupakan tujuan paling penting, karena atas dasar tujuan tersebut, baru bisa dipahami keberadaan tujuan-tujuan lain. Di samping itu, memang, al-Syâthibî tidak akan menegaskan pengalaman spiritualitas tersebut sebagai tujuan yang paling mendasar dan tertinggi, karena sikap kritisnya terhadap tashawwuf. Ia hanya menyatakan hal ini, yakni spiritualitas, dalam ruang lingkup-lingkup yang lebih luas. Sebagai contoh, "iman" (kewajiban untuk beriman) dimaksudkan untuk tujuan mendasar, yaitu aspek pemelihara-

[105] Audah, *Maqaṣid al-Sharî'ah*, h. 12.

[106] Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi*: *Telaah atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 70-107. Maslow mengemukakan teorinya ini dalam beberapa karyanya: *The Hierarchy of Needs* (Hirarki Kebutuhan), *The Self-Actualizing Person* (Aktualisasi Diri), *Peak Experience* (Pengalaman Puncak), dan *The Psychology of Science* (Psikologi Ilmu). Lihat Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 84.

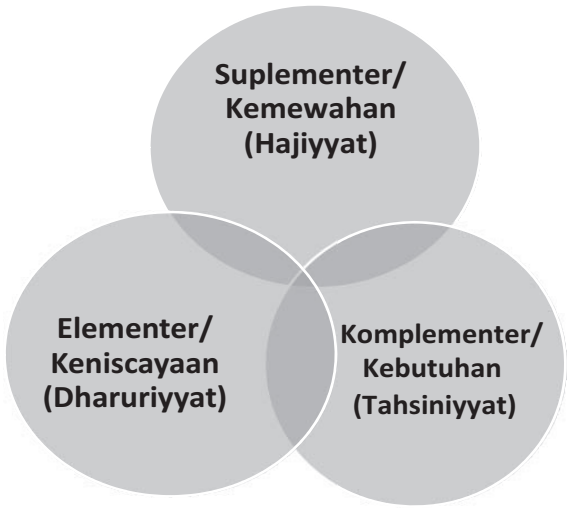
an agama (*hifzh al-dîn*).[107] Bukankah inti agama dan keberagamaan, termasuk di dalamnya iman, adalah spiritualitas? Al-Syâthibî memang juga menekankan penting dimensi ini, tapi ia, dengan term tujuan elementer tersebut, memuat cakupan yang lebih luas; tidak hanya dimensi batin, melainkan juga dimensi lahiriah ajaran yang fundamental. Menurutnya, ajaran universal (*kulliyyât*) Islam mencakup dimensi spiritualitas dan moral, serta ajaran-ajaran pokok, seperti shalat, yang sejak awal ketika Nabi di Makkah, telah ditanamkan sebagai ajaran-ajaran pokok.[108]

Di samping berhirarki, tujuan-tujuan tersebut, baik *dharûriyyah*, *hâhjiyyah*, maupun *tahsîniyyah*, tidak tersekat dan terpilah secara kaku (*clear-cut*), melainkan bisa saja saling bersinggungan. Tuhan telah menjadikan kemaslahatan-kemaslahatan tersebut saling menopang. Atas dasar inilah, al-Syâthibî menetapkan lima kaedah yang pada prinsipnya bahwa tujuan elementer menjadi dasar bagi tujuan-tujuan yang lain. Menurut al-Raysûnî, tujuan al-Syâthibî menetapkan lima kaedah tersebut adalah untuk menyimpulkan bahwa, meski tujuan elementer merupakan pondasi bagi tujuan-tujuan lain, tetap dan memang harus menjaga tujuan *hâjiyyah* dan *tahsîniyyah*, karena "membatalkan sesuatu yang paling ringan adalah sebuah tindakan berani terhadap sesuatu yang lebih kaut daripadanya, dan menjadi kondisi untuk mencederainya. Yang lebih ringan seakan-akan merupakan batas terlarang yang melindungi (*himâ*) bagi sesuatu yang lebih kuat, dan orang yang mendekatinya berisiko akan terjatuh ke dalamnya…"[109] Dalam teori *maqâshid*, tujuan terendah bisa menjadi tujuan utama, seperti kaedah "*Al-hâjah idzâ 'ammat, nazalat manzilat al-dharûrah*" (sebuah kebutuhan [tujuan suplementer, *hâjiyyah*) jika sudah bersifat umum/ merata

[107] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 7.
[108] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 88.
[109] Sebagaimana dikutip oleh al-Raysûnî dalam *Nazhariyyat al-Maqâshid*, h. 148.

[tidak kasuistik], maka ia sudah menempati posisi keniscayaan [tujuan elementer, *dharûriyyah*).[110] Di samping itu, suatu hukum, baik aspek ibadat, adat, mu'âmalat, maupun jinâyât, sering tidak hanya dimaksudkan untuk satu tujuan, melainkan untuk tujuan-tujuan lain terkait.

Persinggungan antartujuan syarî'ah:




**2. Tujuan Pembuat Syarî'at dalam menetapkan syarî'at untuk dipahami**

Supaya syariat yang ditetapkan oleh Allah swt bisa dipahami oleh manusia, maka Dia menetapkan sebagai berikut:

a. Al-Qur`an diturunkan dalam bahasa Arab seluruhnya, tidak ditemukan di dalamnya ungkapan-ungkapan non-bahasa Arab (*'ajam*), atau ungkapan serapan dari bahasa lain yang kemudian dianggap sebagai ungkapan bahasa Arab (*mu'arrab*). Prinsip ini ditarik oleh al-Syâthibî secara induksi (*istiqrâ`*) dari sejumlah ayat al-Qur`an[111] yang secara

[110] Audah, *Maqaṣid al-Sharî'ah*, h. 10.
[111] Yaitu: Q.s. Yûsuf: 2, Q.s. al-Syu'arâ`: 195, Q.s. al-Nahl: 103, dan Fushshilat: 44.

keseluruhan menyatakan ide yang sama, yaitu al-Qur`an diturunkan dalam bahasa Arab supaya ajaran-ajaran di dalamnya bisa dipahami. Memahami ajaran al-Qur`an hanya dengan bahasa Arab. Jika dikatakan bahwa al-Qur`an diturunkan dalam bahasa Arab, tidak ada ungkapan non-bahasa Arab di dalamnya, point sesungguhnya yang ingin dikatakan oleh al-Syâthibî adalah bahwa al-Qur`an diturunkan dalam bahasa (*lisân*) yang sudah ada dan dimengerti oleh kalangan Arab sendiri dalam berbagai bentuk dan gaya bahasanya, seperti ungkap *khâsh, 'âmm, zhâhir, ghayr zhâhir*, dan sebagainya.[112] Al-Syâthibî dalam karyanya, *al-Muwâfaqât*, dalam hal ini mengapresiasi secara khusus upaya penyadaran tentang fakta ini jasa Imam al-Syâfi'î (150-204 H) dalam karyanya, *al-Risâlah*.[113]

Pandangan al-Syâthibî ini jelas berbeda dengan pandangan sebagian ushûliyyûn, meskipun sejumlah kalangan dari mereka, sebagaimana disinyalir sendiri oleh al-Syâthibî,[114] memang mengakui bahwa al-Qur`an hanya berisi ungkapan-ungkapan bahasa Arab seluruhnya, tidak ada kosa-kata asing. Selain nama al-Syâfi'î, ulama lain yang berpendapat serupa adalah Ibn Jarîr al-Thabarî, Abû 'Ubaydah, al-Qâdhî Abû Bakr al-Bâqillânî, dan Ibn Fâris. Imam al-Syâfi'î adalah seorang tokoh yang paling keras dalam menolak adanya kosa-kata asing dalam al-Qur`an. Sebagaimana dinyatakan dalam *al-Risâlah*, sebagaimana dikutip oleh al-Suyûthî, bahwa tidak ada yang betul-betul bisa memahami al-Qur`an secara menyeluruh, kecuali Nabi Muhammad,[115] sedangkan Nabi Muhammad adalah se-

[112] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 49-50.
[113] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 51,
[114] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 49.
[115] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 136-137.

orang Arab yang berbahasa dengan bahasa Arab pula, sehingga secara logis, al-Qur`an hanya bisa dipahami jika semua kosa-katanya adalah bahasa Arab. Al-Syâfi'î sendiri menegaskan bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang dari aspek keragaman aliran di dalamnya paling beragam dan dari aspek kosa-kata paling kaya. Semua hal ini hanya diketahui oleh seorang nabi. Begitu juga, pengetahuan orang Arab tentang bahasa Arab, menurut analogi al-Syâfi'î, sama dengan pengetahuan tentang sunnah di kalangan ahli fiqh; mereka sangat mengetahuinya. "Kami tidak mengetahui adanya seseorang yang menghimpun sunnah-sunnah itu, sehingga tidak ada yang teralfakan", tegas al-Syâfi'î. Yang ia maksud dengan "seseorang" tersebut tidak lain adalah Nabi Muhammad. Sunnah dalam konteks ini menjadi koleksi dari pengetahuan-pengetahuan dari Nabi yang dikuasai oleh "ahli ilmu" (*ahl al-'ilm*). Menurut al-Syâfi'î, pengetahuan ini dianggap komplit secara kolektif dalam penertian bahwa pengetahuan tentang sesuatu bisa jadi tidak dimiliki oleh seseorang dari mereka, tapi dimiliki oleh orang lain di kelompok yang sama.[116] Selain al-Syâfi'î, beberapa lain yang disebutkan di atas mengemukakan argumen-argumen yang beragam.[117]

Al-Syâthibî memang tidak mengikuti arumen-argumen al-Syâfi'î yang dinilai oleh sebagian pakar bernuansa Arabisme dan fanatisme kesukuan Quraisy, melainkan mengikuti kesimpulan pentingnya tentang tidak adanya kosa-kata asing dalam al-Qur`an, namun tokoh terakhir ini kemudian membuat justifikasi baru, yaitu dari perspektif *maqâshid*. Sebenarnya, argumen al-Syâthibî bahwa dengan kosa-kata

[116] Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, *taḥqîq* Aḥmad Muḥammad Syâkir (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.),

[117] Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân,* Juz I, h. 137.

al-Qur`an yang seluruhnya adalah asli berbahasa Arab, sehingga dari sini, kemudian bisa dipahami kebertujuannya (teleologi, hikmah) supaya bisa dipahami oleh orang Arab sebagai sasaran utama setelah Nabi adalah masih diperdebatkan. Jalâl al-Dîn al-Suyûthî menginformasikan bahwa ia telah menulis karya tersendiri tentang hal ini, *al-Muhadzdzab fî Mâ Waqa'a fî al-Qur`ân min al-Mu'arrab,* yang diringkasnya dalam *al-Itqân*. Sebagai seorang ulama hadits, ia mengemukakan atsar yang disebutnya sebagai atsar shahîh dari Abu Maysarah (seorang tâbi'î) yang mengatakan, "Dalam al-Qur`an ada berbagai ragam bahasa" (*Fî al-Qur`ân min kull lisân*).[118]

b. Bahasa pada dasarnya memiliki dua sisi. Pertama, secara semantik, ada ungkapan dalam redaksi yang umum (*muthlaq*) yang menunjuk kepada makna yang umum (*muthlaq*) juga. Makna ini disebut makna semantik awal/ asal, di mana setiap bahasa memilikinya. Sisi universalitas antarbahasa ini yang memungkinkan setiap mengungkapkan sesuatu dengan model kalimat berita tanpa kendala. Kedua, secara semantik juga, dikenal ada ungkapan khusus (*muqayyad*) untuk menunjukkan makna tertentu pula. Makna ini disebut sebagai makna kedua, yang berkembang sesuai dengan konteks pembicaraan. Keunikan suatu bahasa menjadi partikularitas suatu bahasa yang tidak dimiliki oleh bahasa lain. Dari dua jenis kategori ini, al-Syâthibî ingin mengatakan bahwa bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur`an memiliki keunikan tersendiri yang tidak dimiliki oleh bahasa-bahasa lain. Dengan keunikan ini, ia ingin menegaskan kembali bahwa supaya bisa dipahami, maka bahasa al-Qur`an harus dipahami oleh orang yang juga mengerti bahasa Arab,

[118] al-Suyûthî, *al-Itqân,* Juz I, h. 137.

karena bahasa ini memiliki keunikan tersendiri. Sebagai contoh, ungkapan-ungkapan berikut sesuai dengan konteksnya: "*qâma zayd*" (berita biasa), "*zayd qâma*" (penekanan isi berita), "*inna zaydan qâma*" (menjawab pertanyaan), "*wallâhi, inna zaydan qâma*" (menjawab pengingkar), "*qad qâma zayd*" (kepastian), dan sebagainya. Sebagai konsekuensi dari keunikan itu juga, al-Qur`an, menurut al-Syâthibî, tidak bisa diterjemahkan ke bahasa lain. Keunikan yang dimiliki oleh bahasa Arab menjadi point penyempurna, baik dari aspek ungkapan maupun maknanya, sehingga bisa dipahami dengan baik.[119]

c. Keummiyan syari'at dan umatnya. Argumen-argumen yang ia kemukakan: (1) nash-nash *mutawâtir*, baik dari al-Qur`an maupun hadîts, yang menyatakan bahwa masyarakat Arab yang menjadi sasaran pertama diturunkannya al-Qur`an adalah *ummî* (Q.s. al-Jumu'ah: 2 dan hadîts), dan Nabinya juga *ummî* (Q.s. al-A'râf: 158, al-'Ankabût: 48); (2) syari'at Islam adalah *ummî* karena masyarakat Arab juga *ummî* sebagaimana digambarkan oleh al-Qur`an; (3) kemukjizatan al-Qur`an bisa dipahami jika masyarakatnya *ummî*. Kata "*ummî*" berasal dari kata "*umm*" (ibu), yang bermakna seakan masih dalam keadaan ketika baru dilahirkan, tidak mengetahui sesuatu dan tidak / belum belajar.[120] Yang dimaksud dengan "keummiyan syarî'at", menurut al-Syâthibî, adalah bahwa dalam memahami syarî'at tidak diperlukan ilmu-ilmu pengetahuan umum, seperti ilmu alam, ilmu sosial, maupun ilmu murni seperti matematika. Hikmah-hikmah di balik hal ini adalah: (1) orang yang menerima ajaran secara langsung dari Nabi Muhammad benar-benar alam keadaan fitrah, tidak mengenal apa pun sebelumnya;

[119] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 51-53.
[120] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 53-54.

(2) hal ini memungkinkan penyebaran ajaran Islam ke seluruh penjuru, baik Arab maupun non-Arab, karena sulit bagi kebanyakan orang untuk mengikuti ajaran Islam jika penjelasan perintah dan larangan memerlukan penjelasan-penjelasan ilmiah.[121]

Keummiyan bangsa Arab tidak berarti bahwa mereka tidak memiliki pengetahuan tentang sains. Mereka menguasai, misalnya, astronomi, meterologi dan geofisika, ilmu sejarah, ilmu pertenungan, ilmu kedokteran, retorika, dan ilmu membuat perumpamaan.[122] Uniknya, al-Syâthibî membuktikan hal ini melalui sejumlah ayat al-Quran. Hal itu karena, walaupun tidak semua ayat al-Qur`an dalam bentuk berita, dan kebanyakan berupa ujaran normatif, namun tampaknya al-Syâthibî memahami bahwa *khithâb* al-Qur`an itu tidak bertolak dari vakum sejarah, melainkan al-Qur`an merespon kondisi *episteme* bangsa Arab dan mereka memiliki perhatian tentang ilmu-ilmu itu. Di samping itu, dengan menyantumkan ayat-ayat itu, ia ingin menunjukkan bahwa al-Qur`an terkadang mengoreksi pengetahuan bangsa Arab tersebut. Di samping sains, bangsa Arab juga memiliki pengetahuan tentang etika. Akan tetapi, al-Qur`an menyisipkan prinsip yang lebih penting, yaitu *tawḥîd*.[123] Jadi, yang dimaksud keummiyan bangsa Arab di sini bukanlah bahwa mereka tidak memiliki pengetahuan, baik ilmu pengetahuan ilmiah maupun etika, melainkan bahwa mereka memiliki taraf pengetahuan yang memungkinkan al-Qur`an bisa menyampaikan ide-idenya kepada mereka.

d. Implikasi dari keummiyan syarî'at dan kesesuaiannya dengan alam pikiran bangsa Arab adalah sebagai berikut.

[121] *Ta'lîq* Abdullah Dirâz (*muḥaqqiq)* dalam al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 53, fn. 1.

[122] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 54-58.

[123] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 58-59.

Pertama, al-Syâthibî menolak tafsir saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*). Dalam pandangnnya, tafsir ini dianggap sebagai tafsir yang melampaui batas, karena al-Qur`an tidak memuat penjelasan ilmu-ilmu pengetahuan. Argumen al-Syâthibî adalah bahwa generasi Salaf, baik generasi Sahabat Nabi, Tâbî'ûn, maupun generasi sesudahnya, tidak pernah berbicara tentang tafsir saintifik, padahal mereka adalah orang-orang yang paling paham tentang al-Qur`an.[124] Kedua, keharusan memahami syarî'at sesuai dengan makna kebahasaan yang dikenal oleh bangsa Arab. Sebagai contoh, bangsa Arab biasanya tidak menganggap ungkapan (*lafzh*) sebagai patokan final, seperti disakralkan (*ta'abbudan*), ketika seseorang ingin memahami maksud sesungguhnya (*ma'nâ*), meskipun keduanya harus tetap saling dipertimbangkan.[125] Alasannya, antara lain, adalah karena pemahaman bangsa Arab tentang bahasa mereka sering keluar dari aturan yang berlaku umum dan mereka merasa cukup menggunakan ungkapan-ungkapan tertentu dengan tidak menggunakan ungkapan-ungkapan lain, meski semakna.[126] Ketiga, karena manusia tidak sama tingkat pemahamannya, maka syarî'at harus disampaikan dengan ungkapan dan makna terkandung yang bisa dipahami oleh umumnya masyarakat. Atas dasar ini, pemahaman terhadap al-Qur`an (tafsir) harus mengungkap makna dan penjelasannya yang bisa secara merata dipahami oleh masyarakat, karena ketika diturunkan, makna-makna yang dikandung oleh al-Qur`an bisa dipahami oleh masyarakat Arab.[127] Keempat, pada prinsipnya, ungkapan (*lafzh*) hanya menjadi sarana bagi makna (*al-lafzh innamâ huwa wasîlah ilâ ta<u>h</u>shîl al-ma'nâ al-murâd*).

[124] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 60-61.
[125] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 62.
[126] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 63.
[127] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 65-66.

Oleh karena itu, yang sesungguhnya dipentingkan adalah makna.[128] Kelima, *taklîf-taklîf* yang berkaitan dengan keyakinan (*i'tiqâdiyyah*) dan ritual (*'amaliyyah*) dijadikan oleh Tuhan mudah untuk dipahami supaya lebih mudah untuk diyakini dan dipraktikkan. Alasan teologis yang dikemukakan oleh al-Syâthibî adalah karena *taklîf* yang tidak mudah dipahami dan diamalkan menjadi *taklîf* di luar kemampuan (*taklîf mâ lâ yuthâq*) yang mustahil secara teologis.[129]

### 3. Tujuan Pembuat Syarî'at dalam Menetapkan Syarî'at untuk dibebankan (*taklîf*)

*a.* *Taklîf* harus dalam batas kemampuan *mukallaf*. Menurut al-Syâthibî *taklîf* yang berada di luar kemampuan *mukallaf* secara syar'î tidak mungkin terjadi, meskipun dari perspektif akal, mungkin saja. Jika ada nash-nash yang mengesankan ada *taklîf* di luar kemampuan *mukallaf*, maka harus dipahami dalam pengertian kondisi-kondisi sebelumnya, konsekuensi-konsekuensi, atau indikasi-indikasinya. Sebagai contoh, larangan mati, kecuali dalam keadaan muslim (Q.s. al-Baqarah: 132) harus dipahami sebagai larangan bagi *mukallaf* untuk menciptakan kondisi-kondisi atau penyebab-penyebab sebelumnya yang bisa mengantarnya kepada kekafiran. Begitu juga hadîts, "Jadilah hamba Allah yang terbunuh, jangan menjadi hamba Allah yang membunuh" harus dipahami sebagai larangan membunuh.[130]

b. Atas dasar teologis bahwa *taklîf* di luar kemampuan manusia tidak mungkin terjadi, maka menurut al-Syâthibî, bukan termasuk *taklîf* untuk menghilangkan sifat dasar yang melekat pada manusia, seperti keinginan terhadap makanan

[128] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 66.
[129] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 67-68.
[130] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 82.

dan minuman. Yang menjadi *taklîf* adalah menundukkan kecenderungan keinginan kepada yang haram dan menyeimbangkan keinginan tersebut.[131]

c. Berkaitan dengan point di atas, al-Syâthibî membagi sifat-sifat dasar manusia menjadi dua: (1) sifat dasar yang bisa diamati dan bisa diindera, seperti keinginan terhadap makanan dan minum; (2) sifat dasar yang tersembunyi yang keberadaan harus ditunjukkan dengan alasan, seperti tergesak-tergesak (Q.s. al-Anbiyâ`: 37 menyebutnya sebagai sifat dasar manusia).[132]

d. Atas dasar ini, ia kemudian mengklasifikasikan sifat dasar manusia itu dalam hubungannya dengan bisa atau tidaknya dikendalikan yang kemudian menjadi titik-tolak *taklîf* menjadi tiga: (1) sifat dasar yang pasti tidak bisa dikendalikan oleh manusia, yang jumlahnya hanya sedikit, seperti larangan mati kecuali dalam keadaan sebagai muslim (Q.s. al-Baqarah: 132), maka larangan tersebut harus dialihkan kepada pengertian larangan yang terkait dengan kondisi-kondisi atau faktor-faktor terkait sebelumnya;[133] (2) sifat dasar yang pasti bisa dikendalikan oleh manusia, di mana sebagian besar *taklîf* berupa hal ini, sehingga *taklîf* berkaitan langsung dengan perintah atau larangan terhadap substansi perbuatan, tidak dialihkan seperti dalam point pertama; (3) sifat dasar yang tidak jelas apakah bisa dikendalikan atau tidak, seperti rasa cinta dan benci. Al-Syâthibî cenderung berpendapat bahwa sifat-sifat dasar seperti tertanam pada manusia sebagai karakter yang muncul dengan sendiri, se-

[131] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 83.

[132] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 83.

[133] Di samping mengemukakan sifat dasar manusia yang tidak bisa dikendalikan sehingga bukan menjadi beban *taklîf*, al-Syâthibî juga mengemukan satu jenis lain yang juga tidak bisa dikendalikan, yaitu yang muncul dari perbuatan, misalnya, rasa cinta muncul karena perbuatan-perbuatan baik yang diberikan kepada seseorang. al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 85.

hingga *taklîf* tidak berkaitan dengan menghilangkan sifat dasar itu, melainkan konsekuensi-konsekuensi yang ditimbulkannya, karena menurutnya, sifat-sifat dasar pada manusia itu diikuti oleh perbuatan-perbuatan yang dikendalikan (*af'âl iktisâbiyyah*).[134] Sebagai contoh, cinta adalah sifat dasar yang melekat pada manusia, yang tidak akan menjadi tempat *taklîf*, namun tindakan-tindakan yang muncul darinya, seperti memberikan kepada seseorang yang dicintai dengan hadiah atau membunuh orang lain atas dasar cinta atau cemburu, menjadi tempat *taklîf*, baik berupa perintah atau larangan. Tema tentang hal ini juga pernah dibahas oleh para ulama, antara lain al-Ghazâlî dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Berbeda dengan al-Syâthibî, al-Ghazâlî menjelaskan lebih lanjut bahwa sifat dasar memang tidak dimatikan, melainkan disalurkan dan dikendalikan, seperti syahwat terhadap perempuan yang merupakan sifat dasar dalam Islam disalurkan melalui pintu nikah.[135]

e. Seiring dengan pandangannya di atas terkait dengan tidak mungkinnya *taklîf* berkaitan dengan sifat dasar manusia yang tidak bisa dikendalikan, begitu juga al-Syâthibî tidak setuju dengan pandangan para shûfî, antara lain al-Ghazâlî dalam *rub' al-muhlikât* (bagian seperempat dari kitab *Ihyâ`* yang membahas tentang sifat-sifat tercela). Di kalangan para shûfî, sifat baik dan tercela memperoleh beban *taklîf*, sehingga dikenal misalnya adanya dosa-dosa batin, atau penyakit-penyakit hati (*âfât al-qalb*).[136] Namun, sebaliknya, menurut al-Syâthibî, sifat-sifat batin, baik yang terpuji mau-

[134] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 84.

[135] Lihat Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, bab keutamaan-keutamaan menikah.

[136] Lihat Abu Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012). Bagian ini disebut dengan *rub' al-muhlikât* yang dimulai dengan bahasan tentang keajaiban-keajaiban hati, disusul dengan bahasan tentang sifat-sifat tercela.

pun yang tercela, karena tidak bisa dikendalikan atau berada di luar kemampuan manusia, tidak menjadi *taklîf*. Yang bisa menjadi sasaran *taklîf* dalam hal ini hanya faktor-faktornya, kondisi-kondisinya, atau upaya yang menyertainya.[137]

f. Sifat-sifat yang tidak berada dalam kemampuan manusia untuk mengendalikan bisa dibedakan menjadi dua: (1) sifat yang muncul karena diupayakan, seperti ilmu adalah sifat dasar yang melekat, namun sebelumnya diupayakan melalui sarana tertentu; (2) sifat yang sudah menjadi tabiat (fitrah). Dalam hal sifat yang pertama, menurut al-Syâthibî, hukum bisa diberlakukan, karena bertolak dari sebab-sebab yang sebelumnya diupayakan. Berbeda dengan sifat kedua, harus dilihat dari aspek apakah sifat tersebut adalah sifat baik atau tercela. Dalam konteks itu, kemudian bisa diberlakukan hukum.[138]

g. Meskipun al-Syâthibî menolak *taklîf mâ lâ yuthâq*, ia menerima *taklîf* dengan tantangan kesulitan sebagai sesuatu yang mungkin untuk disyariatkan.[139] Namun, ia memberi catatan bahwa taklîf dengan kesulitan itu tidak menjadi tujuan syara'.[140] Begitu juga, taklîf dengan kesulitan tertentu yang kemudian diberi pahala besar bukan menjadi tujuan syara'.[141] Sebagian dari diskusi yang dikemukakan tentang taklîf dalam kaitannya dengan kesulitan, *rukhshah* dan '*azîmah*, membawa al-Syâthibî kepada isu tashawwuf tentang tradisi para shûfî yang memilih '*azîmah* dibandingkan *rukhshah*. Sebagai seorang ushûlî, ia mencoba mendudukkan isu yang sering secara ekstrem ditarik ke tashawwuf ke pandangan yang proporsional dengan mempertimbangkan dalil-dalil

[137] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 84-85.
[138] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 85-86.
[139] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 91.
[140] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 94.
[141] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 98.

yang dianggap *qath'î*.[142]

h. Syarî'at, menurut al-Syâthibî, berisi *taklîf* dengan cara yang seimbang dan moderat (*wasath*), tidak cenderung mempersulit atau memperlonggar hamba-Nya. Syarî'at datang untuk menyeimbangkan manusia yang sebelumnya tidak seimbang; layak seperti dokter yang mengobati pasiennya untuk mengembalikan sang pasien dari keadaan sakitnya agar kesehatannya seimbang. Al-Syâthibî mengutip banyak ayat al-Qur`an yang menuturkan tentang begitu banyak nikmat Allah swt yang diberikan kepada hamba-Nya. Kenikmatan dunia akhirnya menjadi manusia terpesona, sehingga manusia miring dan hilang keseimbangan. Untuk kepentingan duniawi, manusia mau melakukan hal-hal yang bertentangan dengan etika. Oleh karena itu, syarî'at datang menyeimbangkan kembali manusia yang cenderung ke materialisme ke posisi yang seimbang. Di sisi lain, sebaliknya, ada sekelompok manusia yang justeru meninggalkan materi dan mencela kehidupan dunia serta masuk ke dunia spiritualisme secara ekstrem; hanya beribadah, tidak menikah, dan meninggalkan kenikmatan-kenikmatan dunia. Al-Syâthibî mengumpamakan syarî'at seperti hal dokter profesional yang mengarahkan pasiennya tentang pola makan yang seimbang, mana makanan yang menyehatkan dan mana yang malah membahayakan.[143]

**4. Tujuan Pembuat Syarî'at dalam Memasukkan *Mukallaf* Di bawah Hukumnya**

a. Agar *mukallaf* betul-betul menjadi "hamba Allah", atas dasar pilihannya (secara sadar, berupaya), dan secara paksa,

[142] Lihat al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 98-103. Lihat juga bahasan terdahulu tentang kongruensi tashawwuf.

[143] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 124-127.

dengan mengeluarkannya dari tarikan hawa napsunya. Menjadi "hamba Allah" bermakna mengabdikan diri (*ta'abbud*) kepada Allah swt yang menjadi alasan penciptaan manusia dan jin. Tujuan ini bisa dipahami dari beberapa alasan: (1) dalam al-Qur`an, disebutkan beribadah (menghambakan diri) kepada Allah swt menjadi tujuan penciptaan, dan disebutkan juga penjelasan tentang cara beribadah tersebut; (2) dalam al-Qur`an, sebaliknya, juga disebutkan celaan terhadap orang-orang menyalahi tujuan ini; (3) berdasarkan kebiasaan dan pengalaman, kemaslahatan dunia dan akherat tidak bisa dicapai, kecuali dengan menekan tarikan hawa napsu dan konsisten berfokus pada pencapaian tujuan.[144] Termasuk dalam pengertian "hawa napsu", menurut al-Syâthibî, adalah tidak memperhatikan sesungguhnya makna perintah dan larangan dalam mengerjakan ibadat, seperti kecenderungan negatif cara berpikir *fuqahâ`* yang hanya memahami perintah tapi tidak memahami cara membaca al-Qur`an secara benar, atau cara berpikir *qurrâ`* yang belaku sebaliknya.[145]

b. Berkaitan dengan tarik menarik antara tuntutan hukum dan tarikan hawa napsu yang tidak seluruhnya tidak bisa ditekan atau dikendalikan, al-Syâthibî mengemukakan klasifikasi tujuan-tujuan syarî'ah menjadi dua. Pertama, tujuan-tujuan fundamental/ substansial (*al-maqâshid al-ashliyyah*), yaitu tujuan-tujuan yang di dalamnya tidak ada ruang bagi *mukallaf* untuk menyalurkan "hak-hak" (kepentingan-kepentingan) pribadinya, yaitu tujuan-tujuan elementer yang dipertimbangkan di semua agama, yaitu pemeliharaan agama,

[144] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 128-130.

[145] Kritik ini dipahami oleh al-Syâthibî dari sebuah hadîts dari Ibn Mas'ûd dalam *al-Muwaththa`*. Al-Syâthibî, al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 132.

jiwa, akal, keturunan, dan harta. Tujuan ini bersifat abadi, tidak temporal, dan bersifat universal, tidak kasuistik.[146] Kedua, tujuan-tujuan insidental (*al-maqâshid al-tab'iyyah*), yaitu tujuan-tujuan yang di dalamnya juga dipertimbangkan kepentingan *mukallaf*. Rahasia dipeliharanya kepentingan itu adalah bahwa kemaslahatan-kemaslahatan dunia dan akherat hanya terwujud dan berjalan langgeng jika muncul dari dorongan-dorongan dari dalam manusia sendiri. Kepentingan-kepentingan itu menjadi pendorong bagi perbuatan lain, seperti diciptakannya napsu untuk makan dan minum ketika lapar dan haus.[147] Al-Syâthibî menyimpulkan hal ini bertolak dari ayat al-Qur`an, antara lain, "Suruhlah keluargamu untuk mendirikan shalat, dan bersabarlah menjalankannya. Kami tidak meminta rejeki darimu. Kamilah yang memberimu rejeki", di mana atas dasar analisis korelasi (*munâsabah*) ayat, perintah shalat juga diiringi dengan jaminan akan diberi rejeki.[148]

c. Dalam konteks pemeliharan *al-maqâshid al-ashliyyah* dan *al-maqâshid al-tab'iyyah*, al-Syâthibî mengemukakan beberapa patokan. Pertama, kepentingan mukallaf yang tidak terpenuhi pada tujuan pertama bisa terpenuhi pada tujuan kedua.[149] Kedua, suatu perbuatan adakalanya didasarkan atas tujuan fundamental (*al-maqâshid al-ashliyyah*) atau didasarkan atas tujuan insidental (*al-maqâshid al-tab'iyyah*). Jika didasarkan atas tujuan fundamental, maka perbuatan tersebut tidak diragukan lagi dalam kebenarannya karena Tuhan menetapkan hukum atas dasar tujuan itu.[150] Ketiga, jika suatu perbuatan didasarkan atas tujuan funda-

[146] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 134.
[147] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 138-139.
[148] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 140.
[149] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 140.
[150] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 149.

mental, pada umumnya status hukumnya adalah wajib, karena tujuan-tujuan fundamental biasanya berkisar pada persoalan wajib, yaitu persoalan di mana hal-hal fundamental (*dharûriyyah*) menjadi dasar pertimbangan.[151] Keempat, jika tujuan pertama dicapai oleh *mukallaf*, maka tujuan tersebut juga memuat tujuan-tujuan lain yang dimaksudkan oleh Tuhan, baik dalam hal mendapatkan kemaslahatan maupun menghindarkan kemudaratan.[152] Kelima, perbuatan yang disyariatkan atas dasar tujuan-tujuan fundamental (*al-maqâshid al-ashliyyah*), nilai ketaatannya lebih besar daripada perbuatan yang disyariatkan atas tujuan insindental (*al-maqâshid al-tâbi'ah*). Sebagai konsekuensinya, pelanggarannya juga merupakan kemaksiatan yang lebih berat.[153] Atas dasar ini, semua pertimbangan yang mendasari ketaatan (*thâ'ât*) pada pada dasarnya bermuara pada tujuan-tujuan fundamental.[154] Keenam, dalam hal kemerataan pembebannya terhadap mukallaf, syarî'at bersifat universal dan umum dalam pengertian tidak ditujukan perintah-perintahnya kepada sebagian orang saja.[155] Dalam perumpamaan yang dibuat oleh al-Syâthibî, seluruh hamba Allah swt adalah laksana cermin di mana di dalamnya terefleksi dari kemaslahatan-kemaslahatan, karena semua orang, tanpa melihat latar belakangnya, memiliki naluri yang sama dalam hal kebutuhannya, baik yang elementer,

[151] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 155-156.
[152] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 156.
[153] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 157.
[154] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 157. Ketentuan ini kemudian dipertegas lagi oleh al-Syâthibî pada bagian lain bahwa kebernilaian perbuatan taat diukur dari seberapa kandungan mashlahah di dalamnya. Begitu juga, berat atau ringannya suatu perbuatan maksiat diukur dari aspek sejauh mana kemudaratan (*mafsadah*) yang dimunculkannya. al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 227.
[155] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 186.

komplementer, maupun suplementer.[156] Ketujuh, karena hukum berlaku bagi semua mukalaf, kecuali yang berkaitan dengan hal-hal tertentu yang hanya disyariatkan kepada Nabi Muhammad, keistimewaan-keistimewaan dan kelebihan-kelebihan juga diperoleh semua mukallaf. Keistimewaan yang menjadi anugerah kepada Nabi hanya dalam beberapa hal yang contoh-cnotohnya disebutkan oleh al-Syâthibî sebanyak tiga puluh keistimewaan, sedangkan keistimewaan lain juga diberikan kepada umatnya, sebanding dengan taklîf yang juga berlaku umum.[157]

*d.* *Taklîf*, menurut al-Syâthibî, didasarkan kebiasaan-kebiasaan para *mukallaf*. Yang dimaksud dengan "kebiasaan" di sini adalah seperti fitrah dan naluri (napsu makan dan minum, naluri untuk menikah, dsb). Karena keterkaitan antara *taklîf* dan kebiasaan/ adat ini, maka al-Syâthibî kemudian membahas secara mendalam tentang adat. Secara ringkas, ia membedakan antara: (1) *al-'awâ`id al-syar'iyyah*, yaitu kebiasaan-kebiasaan yang sesuai dan kemudian diakui oleh syari'at, atau tidak diakui, sehingga syari'at dalam konteks ini bisa memerintahkan (secara wajib atau sunnat), melarang (dalam pengertian haram atau makruh), atau mengijinkan (*mubaḥ*); (2) *al-'awâ`id al-jâriyah*, yaitu kebiasaan-kebiasaan yang tidak diafirmasi atau dinafikan oleh syari'at, seperti kebiasaan makan, minum, berjalan, dsb.[158] Dalam konteks terjadi perbedaan hukum karena perbedaan adat, menurut al-Syâthibî, penyebabnya bukan karena nash terkait yang menjadi dasarnya, karena syari'at dimaksudkan agar bisa bertahan secara abadi.[159]

---

[156] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 186-187, dan fn. 1.
[157] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 189-197.
[158] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 215-218.
[159] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 217-218.

e. Patokan dalam memahami ibadat dan adat berbeda. Patokan pertama adalah "fundamen yang mendasari dalam ibadat, dalam hubungannya dengan *mukallaf*, adalah penghambaan" (*ta'abbud*). Patokan ini dirumuskan secara induktif (*istiqrâ`*) dari beberapa bentuk hukum, misalnya, dalam bersuci (*thahârah*), khususnya bersuci dari hadats, bagian yang disucikan melebihi batas dari yang seharusnya jika menurut akal (mandi *jinâbah* harus meliputi seluruh tubuh; berwudhû` karena kentut atau bersentuhan dengan lawan jenis, misalnya, harus tetap membasuh semua anggota yang wajib dibasuh sesuai dengan ketentuan syara').[160] Patokan kedua, "fundamen yang mendasari persoalan-persoalan adat adalah mempertimbangkan makna-makna/ alasan/ hikmah (*ma'ânî*)". Berbeda dengan persoalan ibadat yang patokannya yang *ta'abbud* yang tidak bisa dijelaskan secara rasional atas dasar alasan-alasan, meski terkadang orang berupaya merasionalisasikan, persoalan adat, seperti jual-beli dan makan-minum, bertolak dari pertimbangan kemaslahatan untuk hamba-Nya. Secara induksi, bisa diamati bahwa sesuatu yang tidak mengandung kemaslahatan di suatu waktu dilarang, tapi dalam keadaan lain, di mana terkadung ketika itu kemaslahatan, menjadi dibolehkan. Sebagai contoh, menukar kurma basah dengan kurma kering dilarang karena di dalamnya ada unsur penipuan da nada pihak yang dirugikan, sedangkan jika ada keperluan (kemaslahatan), maka dibolehkan. Di samping pengamatan induktif terhadap kasus-kasus hukum, al-Syâthibî juga merujuk ke kenyataan bahwa pembuat syarî'at berpanjang-lebar menjelaskan alasan-alasan atau hikmah-hikmah dalam penetapan hukum yang terkait dengan adat. Al-Syâthibî

[160] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 227-231.

juga merujuk ke tradisi fiqh Mâlikî, di mana *al-mashâliḥ al-mursalah* dan *istiḥsân*, sebagaimana ditegaskan oleh Imam Mâlik sendiri, dijadikan patokan hukum. Bahkan Imam Mâlik mengatakan bahwa 9/10 ilmu berkaitan dengan kemaslahatan.[161]

f. "Pencabangan" (*tafrî*). Yang dimaksud dengan "pencabangan" di sini penggunaan analogi (*qiyâs*) dalam persoalan hukum, khususnya yang terkait dengan dua macam hukum ini (ibadat dan adat). Al-Syâthibî tidak menggunakan istilah *qiyâs*, karena metode istinbath hukum diperdebatkan di kalangan *fuqahâ*`. Al-Syâthibî mengemukakan patokan sebagai berikut: "Setiap hukum yang di dalamnya dipertimbangkan aspek *ta'abbud*, maka tidak ada pencabangan di dalamnya. Setiap hukum yang di dalamnya dipertimbangkan aspek alasan/ hikmah (*ma'ânî*), bukan *ta'abbud*, maka mesti di dalamnya ada pertimbangan aspek *ta'abbud*". Patokan kedua tidak berisi penyataan bahwa dalam persoalan adat, boleh dilakukan "pencabangan" (*qiyâs*), karena di samping al-Syâthibî melihat adanya kontroversi soal *qiyâs*, ia juga ingin menegaskan hal lain, yaitu dalam aspek adat, mesti mempertimbangkan aspek *ta'abbud*.[162] Al-Syâthibî dalam hal ini ingin merumuskan prinsip penting: (1) bahwa persoalan ibadat tidak bisa dirasionalisasikan, sehingga jika diasumsikan alasan/ hikmah di dalamnya, lalu bisa dianalogikan ke hal yang lain, karena rasionalisasi seperti ini berpretensi menimbulkan *bid'ah* dalam persoalan ibadat (2) bahwa persoalan-persoalan profan, seperti aktivitas keseharian dalam konteks mencari kehidupan materi untuk memenuhi kebutuhan fisik, perlu dilandasi oleh

[161] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 222-223.

[162] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 235-236 dan fn. 4 (*ta'lîq* Abdullâh Dirâz).

kesadaran akan spiritualitas yang mendalam, sehingga ada aspek "suci" (*sacred*).

Al-Syâthibî mengatakan sebagai berikut,

كل تكليف حقا لله, فإن ما هو لله فهو لله, و ما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه و من جهة كون حق العبد من حقوق الله. إذا كان لله أن لا يجعل للعبد حقا أصلا

Setiap *taklîf* yang merupakan hak Allah, maka apa yang menjadi hak Allah hanya untuk Allah, sedangkan *taklîf* yang merupakan hak hamba, maka harus kembali kepada Allah dari aspek adanya hak Allah di dalamnya dan ditinjau dari aspek bahwa hak hamba sebenarnya adalah bagian dari hak-hak Allah. Berbeda halnya jika hak itu hanya merupakan hak Allah, maka tidak ada hak hamba di dalamnya sama sekali.

Ada "hak murni Allah swt " dan ada "hak murni hamba".[163] Namun, sebagaimana tampak dari kutipan di atas, bahwa ada persinggungan antarhak dalam pengertian bahwa dalam persoalan yang meruapakan hak hamba, maka juga ada hak Allah, namun tidak berlaku sebaliknya, yaitu dalam hak Allah, tidak ada hak hamba.

[163] al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 239.

# BAB III

# DIMENSI IDEAL-MORAL DALAM *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH* MENURUT AL-SYÂTHIBÎ

## A. *Maqâshid al-Syarî'ah*: Dasar, Bentuk, dan Hirarki

Jika kita berpatokan pada tiga pilar ajaran dalam Islam, sesuai dengan hadits Nabi, ada tiga aspek ajaran, yaitu *islâm*, *îmân*, dan *iḥsân*. Tiga aspek ini merupakan cita-cita profetik (kenabian) mencakup tiga hal, yaitu: cita-cita teologis yang biasanya disebut ketentuan-ketentuan atau ajaran-ajaran yang terkait dengan i'tikad atau keyakinan (*aḥkâm i'tiqâdiyyah*), cita-cita legal-ritual yang biasanya disebut sebagai ketentuan-ketentuan atau ajaran-ajaran yang terkait dengan praktik ibadah amaliah (*aḥkâm 'amaliyyah*), dan cita-cita spiritualis-etis yang biasanya disebut sebagai ketentuan-ketentuan atau ajaran-ajaran yang terkait dengan akhlak atau moral (*aḥkâm khuluqiyyah*).[1]

Meskipun ada pemilahan ini, tidak berarti bahwa tidak ada keterkaitan antara tiga cita-cita profetik itu. Bahkan, ketiga cita-cita tersebut saling menopang. Sebagai contoh, aspek keyakinan harus menjadi dasar bagi segala amaliah dan tindakan moral. Begitu juga, ajaran moral menjadi dasar bagi teologi yang bermoral,[2] dan fiqh yang berlandaskan nilai etis, sehingga tidak menjadi formalisme yang kaku, sebagaimana keyakinan spiri-

[1] Lihat hadîts ini, misalnya, dalam Imam Muslim, *Shaḥîḥ Muslim*, Juz I (Surabaya: al-Hidâyah, t.th.), h. 22.

[2] Lihat hadîts "*akmal al-mu`minîn îmânan ahsanuhum khuluqan*".

tualitas tashawwuf tidak akan menjadi pengembaraan yang kosong, sehingga berpijak pada keyakinan teologis dan fiqh amaliah.[3]

Sebagai salah pilar ajaran, ajaran moral juga menjadi landasan, baik teologis maupun fiqh. Bahkan, di antara ulama, ada yang berpendapat bahwa sebagaian besar dari ajaran-ajaran Islam berkaitan dengan persoalan moral. Menurut Ibn al-Mubârak (w. 181 H), seorang penulis pertama tentang persoalan *jihâd*, mengatakan bahwa hampir dua pertiga dari ajaran Islam berisi tentang ajaran moral.[4] Fiqh sebagai salah satu bagian dari ajaran Islam juga memiliki dimensi etis. Sebagaimana dibuktikan oleh al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât*, banyak sekali dalîl, baik al-Qur`an maupun hadîts, yang secara induktif (*istiqrâ`î*) menyatakan secara meyakinkan (*qath'î*) bahwa hukum Islam secara awal ditetapkan oleh Tuhan atas dasar landasan etis yang muaranya adalah kemaslahatan untuk hamba-Nya.

Tujuan elementer (*dharûriyyât*) adalah tujuan didasarkan pada perlindungan hal-hal yang paling mendasar dan yang merupakan keniscayaan yang tanpa itu pilar-pilar agama dan kehidupan tidak akan tegak, bahkan keselamatan di akherat nanti tidak akan didapatkan. Pondasi yang mendasarinya adalah alasan teologis dan alasan kebutuhan paling mendasar. Tujuan *hâjiyyât* didasarkan atas kebutuhan akan perlunya kemudah-

[3] Fazlur Rahman menyebut adanya liberalisme yang kosong dan spiritualisme yang negatif Oleh karena itu, antara esensi dan forma, ada saling ketergantungan. Lihat DFazlur Rahman, "Socaial Change and Early Sunnah", dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P. K. Koya (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 231. Nilai yang bermuatan spiritualitas, yang sering mengarah menjadi fiqh sufistik, umumnya menjadi kegelisahan kalangan shûfî. Karya al-Ghazâlî, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn,* misalnya, khususnya membidik formalisme fiqh ini, sehingga ia berupaya menyeimbangkan ajaran-ajaran Islam tersebut. Sebaliknya, spiritualitas yang kosong adalah spiritualitas yang hanya menekan olah-batin, tidak bertolak dari keyakinan teologis dan amaliah praktis, atau tidak menyeimbangkan *haqîqah-syarî'ah*. Sisinya umumnya menjadi kritik kalangan mutakallimûn dan fuqahâ`.

[4] 'Abdullâh ibn al-Mubârak, *Kitâb al-Jihâd*, ed. Nazîh Hammâd (Jaddah: Dâr al-Mathbû'ât al-Hadîtsah, t.th.), h. 37.

an dan keringanan (*rukhshah*), meski tidak elementer, namun diperlukan. Pondasi yang mendasarinya alasan pelaksanaan ritual dan kemudahan hidup. Pada level terakhir, yaitu tujuan *tahsîniyyât*, yang berkaitan dengan keperluan hidup secara lebih layak, bahkan mewah, didasarkan atas pertimbangan yang, menurut al-Syâthibî, berlandaskan adab dan kemuliaan-kemuliaan akhlak (*makârim al-akhlâq*). Nilai estetika mendasari tujuan ini.

***Maqâshid al-Syarî'ah,* Bentuk, dan Dasar Pertimbangannya**

| No. | Tingkatan | Bentuk | Dasar |
|---|---|---|---|
| 1. | Dharûriyyât | - Perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta | - Keniscayaan<br>- Paling mendasar |
| 2. | *Hâjiyyât* | Kemudahan, keringanan (*rukhshah*) | - Keperluan<br>- Memberi kemudahan<br>- Menghilangkan kesulitan |
| 3. | *Tahsîniyyât* | Melengkapi keperluan hidup secara layak dari ukuran kepatutan dan keindahan | - Keindahan (estetika)<br>- Adab dan kemuliaan akhlaq atau *makârim al-akhlâq* (etika)<br>- Tradisi dan kearifan |

Dari urutan kemendesakan dan kemendasaran kebutuhan, tujuan elementer terkait dengan keyakinan teologis (bersifat ukhrawi), ritual (ibadah), kebertahanan hidup, baik secara fisik (jiwa dan harta) secara individual maupun keluarga/ kelompok/ sosial (keturunan) maupun secara fisik (akal). Pada level kedua, yaitu pada tujuan *hâjiyyât*, pertimbangan yang mendasarinya bergeser dari paling mendesak dan paling elementer ke kepentingan (*needs*). Kecuali pada aspek teologis, seperti keimanan, semua aspek pada tujuan *dharûriyyât* juga berlaku pada *hâjiyyât*, atas dasar kebutuhan, disyariatkan adanya keringanan

(*rukhshah*). Sedangkan, pada tujuan *tahsîniyyât*, disyariatkannya adab makan dan minum, serta berpakaian yang indah ketika masuk masjid, dan kenikmatan-kenikamatan lain, menunjukkan pondasi yang mendasarinya kelayakan dalam hidup dan beribadah, dan tentu tidak terkait dengan persoalan teologis seperti pada tujuan elementer.

**Urutan Logis Kebutuhan:**

| 1. | Tujuan (Kebutuhan) | Aspek | Domain |
|---|---|---|---|
| | ***Dharûriyyât*** | | |
| | Perlindungan agama | Ibadah dan keyakinan | Ukhrawi (keyakinan dan ritual) |
| | Perlindungan jiwa | Hidup | Fisik dan psikis |
| | Perlindungan akal | Hidup | Psikis |
| | Perindungan keturunan | Hidup | Generasi/ keluarga |
| | Perlindungan harta | Hidup | Fisik |
| **2.** | ***Hâjiyyât*** | | |
| | - Kemudahan<br>- Keringanan | Ibadah dan hidup | Semua aspek: ukhrawi, fisik, psikis, individu, sosial |
| **3.** | ***Tahsîniyyât*** | | |
| | - Keindahan<br>- Kelayakan hidup secara Sosial | Ibadah dan Hidup | Semua aspek kebutuhan hidup dan ibadah |

Sebagaimana diuraikan sebelumnya, *maqâshid al-syarî'ah* ditinjau dari perspektif pembuat syarî'at (*syâri'*: Tuhan dan Nabi-Nya), ada empat jenis tujuan, yaitu tujuan yang dimaksudkan oleh pembuat syarî'at sejak awal ketika menetapkan syarî'at, tujuan yang terkait dengan upaya agar syarî'at bisa dipahami, tujuan yang terkait dengan penetapan *taklîf*, dan tujuan kenapa Tuhan memasukkan *mukallaf* di bawah hukum-Nya. Jika kita

mencermati, empat macam tujuan tersebut bergradasi, tidak berada pada level yang sama.

Pertama, pada level paling tinggi—meski al-Syâthibî membahasnya pada bagian akhir—"tujuan akhir" (*ultimate goal, end*) yang diinginkan oleh Tuhan dalam menetapkan syarî'at dan dengan memaskukkan mukallaf di bawah hukumnya adalah agar mukallaf menjadi "hamba Allah" ('*abd Allâh*). Sebutan "hamba Allah" adalah sebutan yang tertinggi yang dituju oleh mukallaf. Upaya yang dilakukan untuk mencapainya adalah dengan mengindahkan perintah Tuhan dan menekan tarikan hawa napsu. Upaya ini adalah upaya transendensi dari kebutuhan material hidup menuju ke kehidupan spiritual.

Kedua, level "tujuan instrumentalis", yaitu tujuan-tujuan yang, meski merupakan alasan-alasan atau hikmah-hikmah disyariatkannya hukum, berisi kebutuhan-kebutuhan (*needs*) manusia, baik dari aspek perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Disebut sebagai "tujuan" karena kebutuhan-kebutuhan ini diinginkan oleh Tuhan bisa terwujud pada manusia ketika Dia menetapkan syariat-Nya. Tujuan-tujuan disebut "instrumentalis" karena pada prinsipnya, dari sifatnya sebagai kebutuhan, tujuan-tujuan tersebut lebih banyak menekankan sarana, instrumen, atau alat yang memungkinkan manusia hidup secara layak; dari yang paling mendasar (keniscayaan, *necessities*), yang mendesak sebagai keperluan (*needs*) hingga yang merupakan kemewahan (tersier). Dalam pengertian "alat", tidak diinginkan bahwa agama hanya menjadi alat dalam pengertian negatif, melainkan bahkan yang diinginkan di sini bahwa manusia untuk hidup tidak hanya secara fisik, melainkan eksis secara pribadi yang utuh, memerlukan agama sebagai suatu kebutuhan dari dalam dirinya.

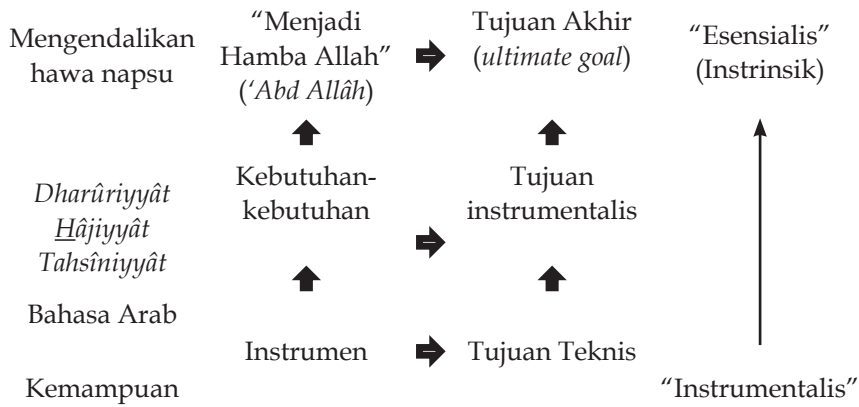
Ketiga, level "tujuan teknis" atau kita bisa menyebutnya hanya sebagai "instrumen", yaitu meski al-Syâthibî menyebut-

nya sebagai tujuan, pada prinsipnya tujuan tersebut lebih bersifat teknis, atau bahkan instrumen. Dalam hal ini, "tujuan" yang dimaksudkan oleh al-Syâthibî tersebut adalah sebagai berikut: (1) tujuan yang diinginkan oleh pembuat syarî'at dalam menetapkan *taklîf* yang dalam hal ini harus sesuai dengan kemampuan *mukallaf*, karena *taklîf* di luar kemampuan manusia (*taklîf mâ lâ yuthâq*) secara teologis tidak mungkin bisa diterima; (2) tujuan yang diinginkan oleh pembuat syarî'at supaya bisa dipahami yang dalam hal ini syariat diturunkan dalam bahasa Arab murni (tidak memuat kosa-kata asing atau '*ajam*) dan ditujukan kepada masyarakat Arab yang *ummî*, karena syarî'at ini juga *ummî*. Terkait dengan tujuan pertama, kemampuan sebenarnya bisa disebut sebagai sarana, alat, instrumen, atau teknik agar pembebanan *taklîf* bisa dilakukan. Begitu juga, terkait dengan tujuan kedua, bahasa Arab yang menjadi bahasa al-Qur`an adalah instrumen yang memungkinkan *taklîf* bisa dipahami. Konsep keummian bangsa Arab muncul dari pandangan al-Syâthibî bahwa sebagai taklîf yang harus bisa dipahami, tentu bahasa al-Qur`an adalah bahasa yang mudah dipahami, karena tidak mengandung kosa-kata asing dan tidak memerlukan penjelasan ilmiah yang rumit. Begitu juga, konsep keummian syarî'at muncul dari pandangannya tentang bahasa Arab al-Qur`an. Semua ini adalah unsur yang bersifat teknis dan instrumentalis yang sebenarnya bukan tujuan pada diri sendirinya**.**

## B. Gradasi Pemikiran: dari Instrumentalis ke Esensialis (Intrinsik)

Ada tiga level atau tingkatan (*grade*) tujuan-tujuan tersebut, yaitu tujuan akhir pada level satu, tujuan instrumentalis pada level dua, dan tujuan teknis pada level tiga. Tiga tujuan ini saling

terkait. Dari bawah ke atas, level-level tersebut bergerak dari cara berpikir instrumentalis ke esensialis. Distingsi ini bertolak dari dua hal berbeda: tujuan pada dirinya sendiri dan tujuan yang bukan pada dirinya sendiri, melainkan hanya sebagai sarana atau instrumen bagi tujuan lain yang sesungguhnya.




Membaca gradasi berpikir al-Syâthibî dari pola pergerakan instrumentalis-esensialis adalah relevan dalam konteks membaca dimensi etis dalam konsepnya tentang *maqâshid al-syarî'ah*. Hal itu karena etika adalah dimensi yang bersifat batini dan berupa esensi dari kandungan pemikiran. Oleh karena itu, memahami cita-cita etis atau pesan ideal-moral dalam pemikirannya tentang *maqâshid al-syarî'ah* berarti memahami esensi moral yang terkandung di dalamnya, baik yang bersifat teologis (etika teologis), religius, voluntaris, maupun yang bersifat deontologis dan teleologis.[5]

[5]Etika deontologis adalah etika yang menyatakan bahwa sesuatu disebut sebagai baik jika didasarkan kehendak baik juga. "*Du sollst*" (engkau harus mengerjakan begitu saja!) adalah ungkapan kunci dalam etika yang berakar dari etika Kantian. Etika teleologis (*telos*: tujuan) mengukur standar baik dan buruk dari konsekuensi tindakan. Termasuk dalam etika ini adalah utilitarianisme yang mendasarkan atas formulasi Bentham "*the greatest happiness of the greatest number*" (kebahagiaan sebanyak-banyak dengan jumlah sebanyak-banyaknya). Lihat K. Bertens, *Etika* (Jakarta: P.T. Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 246-261; Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad Ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), h.

Meskipun al-Syâthibî menyebut empat macam (di sini disederhanakan menjadi tiga macam, seperti dalam skema di atas) tersebut sebagai "tujuan pembuat syarî'at" (*qashd al-syâri'*), ternyata tujuan-tujuan tersebut bergradasi. Begitu juga, kebernilaian (tingkat nilai etis yang dikandungnya dan yang mendasarinya) juga bergradasi.

Penulis akan mendiskusikan dimensi-dimensi etis dalam pemikiran al-Syâthibî tentang *maqâshid al-syarî'ah* dengan melihat unsur dan tingkatannya. Sebelum mendiskusikannya, perdebatan pengkaji di bidang ini akan dihadirkan.

Salah seorang penulis tentang etika dalam Islam, yaitu Majid Fakhry dalam karyanya, *Ethical Theories in Islam*,[6] mengemukakan perbedaan mendasar antara etika teologis dan etika religius dalam Islam. Pertama, para teolog, baik Mu'tazilah maupun non-Mu'tazilah, sama-sama ketika membahas persoalan etika, melihatnya dari spirit "dialektis", dan mendukung pandangan-pandangan rasional yang berafiliasi dengan filsafat Yunani, seperti persoalan tentang standar menentukan baik dan buruk (*al-tah̲sîn wa al-taqbîh̲*) dan kewajiban agama (*taklîf*), atau mempertanyakan pandangan-pandangan tersebut. Kedua, para teologi lebih memfokuskan perhatian mereka ke persoalan "metodologis", seperti tentang status kelogisan sebuah prosisi etika, dibandingkan mengembangan teori yang substantif tentag etika. Ketiga, pembahasan etika dalam wacana teologis lebih banyak diwarnai oleh polemik antaraliran, baik kritik terhadap kalangan tradisionalis dan determinis yang sering menjadi target kalangan Mu'tazilah, atau kritik terhadap para filosof atau penulis-penulis

137-158. Tentang etika religius, etika teologis, dan etika voluntarisme, lihat Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991).

[6] Karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Zakiyuddin Baidhawi dengan judul *Etika dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Studi Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, 1996). Namun, ada beberapa bagian yang tidak diterjemahkan dan beberapa terjemahan tampak keliru.

yang terinspirasi oleh filsafat yang sering menjadi target kalangan Asy'ariyyah dan Hanbaliyyah.[7]

Etika religius sendiri, menurut Majid Fakhry, selain memiliki karakteristik seperti itu, mencoba secara kuat membangun teori-teorinya di atas landasan al-Qur`an dan hadîts. Mencoba untuk mengembangkan spirit moralitas Islam dalam terapan yang lebih nyata, dan tentu saja menghindari pembahasan yang "dialektis" dan "metodologis". Penganut etika religius, khususnya di periode awal, mengangkat konsep-konsep kunci dari al-Qur`an, seperti *îmân, wara',* dan *thâ'ah*, dan sering secara sederhana saja mereka mengutip dalil-dalil penopang dari al-Qur`an dan hadîts untuk menjelaskannya.[8]

Dalam konteks teoretisasi yang dikemukakan Majid Fakhry ini dan dalam hubungannya dengan etika yang dikembangkan oleh al-Syâthibî, teori ini bisa diterapkan, dengan mengatakan bahwa etika al-Syâthibî adalah etika religius, karena sebagai seorang *ushûlî* dan seorang penganut madzhab Mâlikî, ia menempatkan al-Qur`an dan hadîts pada posisi tertinggi dalam semua pertimbangan keagamaan, termasuk dalam persoalan etika. Bagaimana al-Syâthibî menempatkan al-Qur`an pada posisi sentral dalan pertimbangan hukum, tergambar dari berbagai isu dalam ushûl fiqh, bahkan isu-isu yang tidak terkait langsung dengan hukum, seperti isu teologis, tashawuf, dan filsafat selalu dikembalikan, pertama, ke sumber-sumber nash, baik al-Qur`an dan hadîts, yang dari pengertiannya secara kolektif membentuk ide yang sama yang sampai ke derajat *tawâtur* dan meyakinkan (*qath'î*). Bahkan, Wael B. Hallaq berkesimpulan lebih jauh, "Karakteristik paling menonjol dari sikap al-Syâthibî terhadap al-Qur`an adalah bahwa ia melihat teks ini sebagai suatu keseluruhan yang integral. Dalam hal ini, sebagaimana akan kita lihat,

[7] Majid Fakhry, *Ethical Theories,* h. 151.
[8] Fakhry, *Ethical Theories,* h. 151.

ia berada lebih dekat dengan doktrin para *mufassir* dibandingkan kepada para *fuqahâ`"*.[9]

Karakter lain yang bisa mengukuhkan sifat "religiusitas" pembahasan al-Syâthibî tentang etika adalah bahwa ia mengangkat term-term etis al-Qur`an, seperti *syukr* (syukur)[10] dan *wasath* (moderasi),[11] dan ia meluruskan pandangan-pandangan etika shûfî yang dianggap keliru, seperti tentang *kasyf* (ketersingkapan secara batin),[12] *karâmah* (kemuliaan, keistimewaan),[13] *khawâriq al-'âdah* (kejadian-kejadian luar biasa),[14] *zuhd* (asketisme),[15] dan *wara'* (kesederhanaan dan kesalehan).[16]

Meski di satu sisi berupaya konsisten pada khittahnya untuk menjadikan al-Qur`an sebagai rujukan utama dalam berbagai persoalan agama, di sisi lain al-Syâthibî juga banyak sekali dan sangat intensif merespon kontroversi—terutama untuk mempertahakan posisi pandangan yuridisnya—yang berkaitan dengan teologis, filsafat, dan tashawwuf, sehingga uraiannya bercorak "polemis". Begitu jua, ia tidak mengemukakan konsep-konsep etisnya dalam semangat "dialektis" dalam pengertian menjelaskan dalam term-term rasional filsafat, bahkan ia sangat kritis

[9] Lihat Wael B. Hallaq, "The Primacy of the Qur`an in Shâtibi's Legal Theory", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (Leiden: E. J. Brill, 1991), h. 71. Tulisan ini juga diterbitkan dalam Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Great Britain: Variorum, 1995), bagian xi.

[10] Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 244.

[11] Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 124-127.

[12] Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 99, 204-225.

[13] Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 197.

[14] Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 212, 223-224.

[15] Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 83.

[16] Lihat al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 70.

terhadap pandangan-pandangan filsafat. Al-Syâthibî mengemas pembahasan lebih cenderung dari semangat "apologetis", yaitu sering sekali menghadirkan kritik-kritik yang sebagian nyata dan sebagian hipotetik yang berlawan dengan pandangan yang ingin ia kemukakan, lalu membantahnya, dan mendudukan permasalahan pada posisi yang dianggapnya benar. Misalnya, isu kalâm tentang pemberian kewajiban di luar kemampuan (*taklîf mâ lâ yuthâq*), dan penilaian baik dan buruk (*al-taḥsîn wa al-taqbîḥ*) dari aspek rasional. Karakter ini memang tipikal karakter dialektika dalam kalâm (teologi Islam), namun batahan al-Syâthibî terhadap pandangan lawan tidak sampai ke taraf dilektis yang dicapai oleh bahasan-bahasan kalâm.

Pendekatan al-Syâthibî memang tampak berbeda dengan pendekatan al-Syâfi'î dalam menulis ushûl al-fiqh. Akan tetapi, pendekatan kedua tokoh ini tidak seluruhnya berbeda. Al-Syâfi'î menerapkan pendekatan teologis (*'alâ tharîqat al-mutakallimîn*) dalam menulis karyanya, *al-Risâlah*.[17] Hal ini dibuktikan dari kenyataan bahwa ushûl al-fiqh yang disistematisasi dasar-dasarnya oleh al-Syâfi'î dilatarbelakangi penulisannya oleh kepentingan ideologis *Ahl al-Ḥadîts* untuk membendung pandangan rasional *Ahl al-Ra`yi*, terutama dari kalâm. George Makdisi berkesimpulan, "*Shâfi'î's purpose wat to create for traditionalism a science which could be used as an antidote to kalâm*"[18] (tujuan al-Syâfi'î adalah menciptakan untuk kepentingan tradisionalisme suatu ilmu yang akan bisa digunakan sebagai tandingan terhadap kalâm). Jadi, al-Syâfi'î ingin meneguhkan pandangan tradisionalis, atau paling jauh "semi-rasionalis",[19] dengan menulis karya ushûl al-

[17] Lihat George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh", dalam *Studia Islamica*, Vol. LIX (1984), h. 5-47.

[18] Makdisi, "The Juridical Theology…", h. 12.

[19] Melchert mengkategorisasikan aliran al-Syâfi'î sebagai aliran "semi-rasional", bukan "tradisionalis", karena keseluruhan upayanya adalah diarahkan untuk menyeimbangkan antara penggunaan teks (*nash*) dan nalar (*'aql, ra`y*). Akan tetapi, persoalan aliran atau pemikiran lebih banyak merupakan kecenderungan (trend),

fiqh tersebut, namun bertolak dari argumen-argumen kalâm. Sebaliknya, al-Syâthibî dengan *al-Muwâfaqât*-nya tidak menerapkan pendekatan teologis dalam membahas isu-isu ushûl al-fiqh, tapi ia juga tidak melewatkan untuk mengomentari, mengklarifikasi, bahkan mengritik isu-isu teologis, seperti persoalan *taklîf*.

Dengan demikian, karakteristik-karateristik yang ditawarkannya berkaitan dengan etika religius tidak seluruhnya ditemukan dalam kasus al-Syâthibî. Sebagian dari pendirian al-Syâthibî mencerminkan dia juga sebagai sosok polemis dan teolog di samping sebagai *ushûlî*, meski tidak sekuat sosok al-Syâfi'î sebagai teolog dan *ushûlî*.

## C. Dimensi Ideal-Moral dalam *Maqâshid al-Syarî'ah*

### 1. Nilai Etika Teologis-Transendental

Apa nilai etika yang mendasari pandangan al-Syâthibî bahwa tujuan Tuhan memasukkan *mukallaf* di bawah hukumnya agar ia menjadi "hamba Allah" (*'Abd Allâh*)? Menjadi "hamba Allah" bermakna "menghambakan diri" (*ta'abbud*) kepada-Nya dengan beribadah. Namun, inti sesungguhnya penghambaan diri dan beribadah itu adalah "kembali kepada Allah di segala keadaan, tunduk kepada hukum-hukum-Nya di setiap situasi" (*al-rujû'*

sehingga kategori tradisionalis atau rasional bisa diukur dari pengutamaan salah satu dari dua sumber, nash atau ra`y, dalam memberikan keputusan final ketika terjadinya pertentangan antarargumen. Al-Syâfi'î sendiri di bagian-bagian awal karyanya, *al-Risâlah*, menulis sebagai berikut: "Tidak ada suatu kejadian pun yang dihadapi oleh seorang penganut agama Allah swt., melainkan dalam kitab Allah swt. terdapat dalîl dalam bentuk petunjuk tentang hal ini". Lihat al-Syâfi'î, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 20. Dengan pernyataan ini, jelas bahwa kasus-kasus yang muncul selalu ada jawaban dalam al-Qur`an, meski dalam bentuk solusi yang masih umum atau abstrak, karena al-Qur`an berisi petunjuk ke pintu-pintu solusi kongkret. Dalam konteks hukum, ini bisa berarti juga bahwa kasus-kasus yang muncul tersebut bisa selalu dijawab oleh al-Qur`an melalui proses analogi (*qiyâs*). Itu artinya bahwa teks menempati posisi sentral, sedangkan akal hanya merupakan alat dalam analogi tersebut. 'Abd al-Wahhâb 'Ibrâhîm Abû Sulaymân, *Manhajiyyat al-Imâm Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'î fî al-Fiqh wa Ushûlih: Ta`shîl wa Taḥlîl* (Beirut: Dâr Ibn Ḥazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1999), h. 93.

*ilâ Allâh fî jamî' al-aḥwâl, wa al-inqiyâd ilâ aḥkâmih 'alâ kull ḥâl*).[20] Prinsip yang mendasari ajaran ini adalah prinsip *tawḥîd* (mengesakan Allah swt), dan khususnya *tawḥîd 'ubûdiyyah* (kewajiban menyembah hanya kepada Allah swt)[21] dan *tawḥîd rubûbiyyah* (keyakinan tentang Allah sebagai Tuhan yang mengatur alam, termasuk memberi rejeki kepada makhluk ciptaan-Nya). Dua *tawḥîd* ini sebagai keyakinan yang utuh tidak bisa dipisahkan dengan *tawḥîd ulûhiyyah* (keyakinan Allah swt sebagai Tuhan satu-satunya) yang bahkan menjadi pondasinya. Dengan inti *tawḥîd 'ubûdiyyah* sebagai "kembali kepada Allah swt", segala sesuatu disandarkan kepada Allah, yaitu upaya transendensi. Rudolf Otto, penulis *The Idea of the Holy*, menjelaskan bahwa transendensi, sebagai kesadaran akan hal-hal yang melampui apa yang terlihat di alam nyata, dialami oleh manusia dengan dua pengalaman yang berbeda. Di satu sisi, ia merasa kagum (*fascinosum*), namun di sisi lain ia merasa gemetar karena sesuatu yang transenden itu memiliki daya menakutkan (*tremendum*).[22] Ide ini boleh jadi tampak lebih dekat ke ide sufistik dibandingkan ke ide teologis. Akan tetapi, apakah lebih bersifat teologis atau sufistik, yang jelas bahwa transendensi adalah kesadaran orang yang beragama. Menarik, al-Syâthibî mencantumkan dua ayat di antara ayat-ayat lain tentang hal ini, yaitu Q.s. al-Dzâriyât: 56-57 yang berisi pernyataan bahwa beribadah (secara ritual) atau *ta'abbud* (sebagai kesadaran batin akan Tuhan sebagai asal segalanya) dikaitkan sebagai tujuan penciptaan manusia dan manusia dan Q.s. al-Baqarah: 21 yang mengaitkan perintah bertaqwa dengan keterciptaan manusia, karena bisa jadi manusia sadar

[20] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 129.

[21] Al-Syâthibî mencantumkan ayat yang berisi perintah menyembah-Nya disertai larangan menyekutukannya (Q.s. al-Nisâ`: 36).

[22] Lihat Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Realtion to the Rational*, trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1950).

akan Tuhannya karena perasaan keterciptaan (*createdness*) itu. Dari perspektif fenomenologis, pengalaman keagamaan adalah perasaan "ketergantungan" (*feeling of defence*) yang muncul karena perasaan keterciptaan (*creature feeling*). Semua itu dialami secara subjektif oleh manusia yang beragama.[23]

Ini jika ide tentang *ta'abbud* dalam pemikiran al-Syâthibî tersebut dipahami dari perspektif *tawhîd 'ubûdiyyah*. Ide tentang *ta'abbud* muncul dari pemahaman al-Syâthibî terhadap ayat al-Qur`an tentang keterciptaan manusia dan tentang tujuan penciptaan itu sendiri. Perasaan keterciptaan melahirkan keasadaran akan adanya Tuhan, yang pada gilirannya mendorong adanya penghambaan dan kesadaran transendensi bahwa Tuhan sebagai asal bagi kejadian. Di samping itu, ide tentang *ta'abbud* dalam pemikiran al-Syâthibî juga bisa dilihat dari perspektif *tawhîd rubûbiyyah*. Al-Syâthibî mencantum dua ayat terkait, yaitu Q.s. al-Dzâriyât: 56 yang berisi pertintah menyembah-Nya, yang berkorelasi (munâsabah) dengan ayat 57 yang berisi pernyataan bahwa Tuhan-lah yang sebenarnya memberikan kehidupan, serta Q.s. Thâhâ: 132 yang berisi perintah untuk menyuruh keluarga mendirikan shalat, disertai dengan perintah untuk bersabar, dan ditutup dengan pernyataan bahwa Tuhan-lah yang memberi rejeki.

Bagian kedua dari esensi *ta'abbud* adalah "ketundukan kepada hukum-Nya" di setiap keadaan. Kesesuaian dengan hukum-Nya tersebut bermakna dua pengertian. Pertama, dari ayat-ayat yang dicantumkan sebagaimana penopang, tampak bahwa yang dimaksud oleh al-Syâthibî dengan "ibadah" tidak hanya sebagai shalat saja (ibadah sebagai ritual individual),[24] melainkan juga sebagai kebajikan (*al-birr*, ibadah sosial).[25] Dengan demikian,

[23] Lihat Buddhy Munawar Rahman, "Pengalaman Religius dan Logika Bahasa", dalam *Ulumul Qur`an*, Vol. II, No. 6 (1990), h. 80-81.

[24] Ayat yang dikutip: Q.s. Thâhâ: 132.

[25] Ayat yang diuktip: Q.s. al-Baqarah: 177.

seseorang dikatakan telah tunduk sesuai dengan hukum-Nya jika ia tidak hanya melakukan ibadah individual, melainkan juga ibadah sosial. Kedua, kesesuaian dengan aturan atau tata cara dalam melaksanakan hukum-Nya itu. Dalam hal ini, kesesuaian tersebut diatur dengan keseimbangan secara proporsional, antara penekanan makna (esensi) dan ritual (forma), sehingga tidak menjadi formalisme atau esensialisme. Inilah sisi lain dari makna "hamba Allah" sebagai sosok yang sanggung mengendalikan dirinya agar tetap sesuai dengan rel hukum Tuhan, tidak mengikuti hawa napsu. Yang dimaksud oleh al-Syâthibî dengan "hawa napsu" di sini bukan sekadar dalam pengertian kekuatan yang mendorong seseorang untuk melakukan hal dilarang, sebagaimana umumnya dipahami, melainkan juga keinginan untuk sekadar mengerjakan suatu amal tanpa didasarkan dorongan terdalam kesadaran untuk melaksanakan perintah, atau meninggalkan larangan. Yang ideal, menurutnya, adalah "ketundukan tidak didahului oleh hawa napsu. Tampaknya, apa yang dimaksud oleh al-Syâthibî dengan ketundukan di sini bukan sekadar niat yang menjadi penentuan sahnya suatu amal, melainkan kesadaran batin akan suatu amal sebagai perintah yang harus dilaksanakan, larangan yang harus ditinggalkan.

Hadîts (*atsar*) dari Ibn Mas'ûd menyatakan:

> إنك فى زمان كثير فقهاؤه قليل قراؤه تحفظ فيه حدود القرآن و تضيع حروفه قليل من يسأل كثير من يعطي يطيلون فيه الصلاة و يقصرون فيه الخطبة يبدؤن أعمالهم قبل أهوائهم . و سيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه كثير قراؤه تحفظ فيه حروف القرآن و تضيع حدوده كثير من يسأل قليل من يعطي يطيلون فيه الحطبة و يقصرون الصلاة يبدؤن فيه أهواءهم قبل أعمالهم.[26]

> Sesungguhnya kamu berada di suatu masa di mana para fuqahâ` banyak, para *qâri`* sedikit, dipelihara batas-batas ketentuan

[26] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 132.

> hukum al-Qur`an, hurup-hurupnya dihilangkan (tidak dibaca secara tepat), sedikit orang yang meminta, banyak orang yang memberi, mereka memanjangkan shalat, dan memendekkan khutbah, mereka memulai amal-amal mereka sebelum hawa napsu. Juga akan datang kepada manusia masanya di mana para fuqahânya sedikit, sedangkan para qâri' banyak, hurup-hurup al-Qur`an dipelihara (dibaca dengan baik), tapi batas-batas ketentuan hukumnya diabaikan, banyak orang meminta, sedikit orang yang memberi, mereka memanjangkan khutbah, dan memendekkan shalat, mereka memulai dengan hawa napsu mereka sebelum amal-amal mereka.

Kutipan di atas dihadirkan oleh al-Syâthibî dalam konteks kritiknya terhadap sebagian orang yang mengamalkan agama tidak didasarkan atas kesadaran (niat, tujuan) untuk menyingkirkan hawa napsu, dalam hal ini dua kecenderungan negatif. Pertama, amaliah para *fuqahâ`* yang mengetahui aturan fiqh (khutbah Jum'at lebih pendek daripada shalat Jum'at), dari segi pemahaman isi al-Qur`an, hukum-hukumnya bisa dipahami dengan baik, namun membacanya banyak mengalami kesalahan. Mereka hidup di zaman kemakmuran, di mana orang kaya lebih banyak yang akan memberi santunan daripada orang miskin yang meminta-minta. Kedua, sebaliknya, amaliah para *qurrâ`* (pembaca fasih al-Qur`an) yang hanya memahami aturan cara membaca al-Qur`an, tapi dari segi pemahaman tentang ajaran-ajarannya, mereka tidak memahaminya dengan baik, juga tidak memahami aturan fiqh (khutbah Jum'at lebih panjang daripada shalat Jum'at). Mereka hidup di zaman kemiskinan, di mana orang miskin lebih banyak daripada orang kaya.

### 2. Nilai Etika Teleologis-Pragmatis

Dari nilai etika yang bersifat teologis-transendental, level terendah sesudahnya adalah nilai etika yuridis-pragmatisme. Nilai etika yang disebut terakhir ini sedikit lebih rendah dari

aspek pergerakan dari yang ideal ke yang riil, dari yang transenden ke "emanen" (lebih dirasakan secara fisik), immaterial ke material (meski tidak seluruhnya material), atau yang semaknanya. Cita-cita etis menjadi "hamba Allah" adalah puncak hubungan manusia dengan Tuhan, lebih terasa spritualis, lebih menyentuh kesadaran batin dibandingkan ritual praktis.

Tangga menuju cita-cita etis yang bersifat teologis-transendental itu berupa "kesadaran akan 'asal' " (kembali, *al-rujû' ilâ Allâh*) dan "kepasrahan kepada hukum-hukum-Nya" (*al-inqiyâd ilâ ah̲kâmih*) dalam setiap keadaan itu kesadaran akan pada tahap pertama adalah melaksanakan hukum-hukum di segala aspek, baik ibadat, adat, mu'âmalat, maupun jinâyat. Prinsip-prinsip yang mendasari pensyariatan hukum-hukum ini, sebagaimana disinggung adalah: perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hukum-hukum ini sudah merupakan tataran lebih praktis dibandingkan kesadaran batin di atas. Oleh karena itu, hukum-hukum itu "diikat" oleh alasan yang bersifat teleologis, misalnya, meminum minuman keras adalah dilarang karena ada alasan, hikmah, atau tujuan yang melandasinya, untuk melindungi akal, yang menjadikan hukum (larangan) itu "sah" secara filosofis, karena pada prinsipnya hukum yang tidak berlandaskan alasan, hikmah, atau tujuan sama saja dengan batal. Bukankah Allah swt berulang-kali menyatakan bahwa Dia menciptakan manusia dan segala makhluknya tidak sia-sia?[27]

Tujuan-tujuan yang terlingkup dalam tujuan yang dikehendaki oleh Tuahn sejak awal dengan menetapkan syarî'at pada dasarnya bertolak dari kebutuhan-kebutuhan (needs) manusia, baik kebutuhan akan perlindungan keyakinan dan praktik

[27] Dalam al-Qur`an, pernyataan tentang keberhikmahan penciptaan alam dan keberhikmahan apa yang dilakukan oleh Allah swt banyak sekali ditemukan, misalnya, dalam Q.s. Shâd: 27-29 dan Q.s. al-Hijr: 85). Lihat penafsiran terhadap kedua ayat ini dalam Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an hingga Fiqh al-Bi`ah* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015), h. 26-31.

agamanya, jiwanya, akalnya, keturunannya, dan hartanya. Dalam hubungannya dengan kebutuhan manusia, tujuan tersebut bersifat instrumentalis, dalam pengertian bahwa berbagai macam perlindungan itu memang menjadi tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan oleh Tuhan melalu syarî'at yang ditetapkan-Nya, namun semua merupakan "instrumen" atau alat bagi manusia dalam pengertian luas.

Dalam konteks seperti ini, bisa dipahami adanya etika pragmatisme yang melandasinya. Pragmatisme bermakna sesuatu dianggap bernilai baik secara etis jika bernilai manfaat bagi orang lain. Kebutuhan-kebutuhan tersebut dimaksudkan memberi manfaat bagi *mukallaf*. Fakta yang menguatkan sisi pragmatisme ini adalah bahwa, menurut al-Syâthibî, hamba-hamba Allah swt yang terpenuhi kemaslahatan-kemaslahatan yang tercapai untuk mereka secara kolektif dan secara merata adalah layaknya seperti "cermin" (*mir`âh*), yang berfungsi memantulkan sifat kasih sayang Tuhan.[28] Cermin adalah tempat pantulan; bisa bermakna ukuran atau indikator. Analogi "cermin" itu digunakan oleh al-Syâthibî tidak hanya untuk menekankan bahwa kemaslahatan yang menjadi titik-tolak syarî'at itu harus bersifat umum, merata, tidak orang perorang, melainkan juga untuk menekankan bahwa syarî'at yang ditetapkan oleh Tuhan harus berdimensi manfaat (kemaslahatan) bagi *mukallaf*. Jika tidak, hukum itu menjadi "batal" secara teologis (karena al-Syâthibî meyakini syariat bisa dijelaskan alasan-alasannya) dan filosofis (karena keberhikmahan menjadi dasar filosofis pensyariatan hukum).

Kebermanfaatan yang dimaksud terkait dengan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan atau hak-hak asasi manusia, karena perlindungan-perlindungan itu dianugerahkan kepada manu-

[28] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 186-187.

sia, sebagai hak dan pada saat yang sama sebagai kewajiban.[29]

Pertama, hak-kewajiban perlindungan terhadap agama (*hifzh al-dîn*). Hak-kewajiban ini menjadi tujuan syariat karena manusia pada fitrah memiliki naluri dan membutuhkan sandaran agama (*gharîzat al-tadayyun*). Beberapa teori tentang munculnya agama menunjukkan bahwa agama merupakan kebutuhan psikologis mendasar manusia. Carl Gustav Jung melihat agama dan spiritualitas sebagai kebutuhan mendasar manusia melalui konsep "ketaksadaran kolektif" dan "arketip". Dengan menelusuri mitologi yang ada di berbagai belahan dunia, ia menemukan bahwa budaya-budaya yang lokasinya berbeda, di kurun waktu berbeda, dan dinamika sosial politik menunjukkan kesamaan ekspresi dalam mitologi tersebut. Ada kesamaan, misalnya, antara ekspresi dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru dalam tradisi Yahudi-Kristen, Zaratustha di Persia, dalam al-Qur`an, Mitos Ugaritik di Palestina dan Suriah, dan Rig Veda dalam Hindu. Kesamaan tersebut, menurutnya, bukanlah

[29] Menarik untuk menganalogikan berbagai macam perlindungan dalam *maqâshid al-syarî'ah* di sini dengan konsep "*haqq*" dalam bahasa Arab. Kata ini bermakna ganda (*musytarak*), bisa bermakna "benar" (*true, vrai*) sebagai lawan "salah" (*bâthil, wrong, faux*), juga bisa berarti Allah swt (*al-Haqq*). Namun, kata "*al-haqq*" dalam konteks hak asasi manusia bisa bermakna "hak" sebagaimana diungkapkan dengan *haqqa lahu* atau *haqqun lahu*, yang semakna dengan *wajaba lahu* atau *wâjib lahu*) atau bermakna "kewajiban" (*haqqa 'alayh* atau *haqqun 'alayh* yang semakna dengan *wajaba 'alayh* atau *wâjib 'alayh*). Jadi, di sini kata tersebut hanya dibedakan dengan partikel "*lahu*" (hak) dan "*'alayh*" (kewajiban). Namun, kata "*al-haqq*" sendiri juga dalam dirinya mengandung keambiguan makna. Makna ganda ini dalam bahasa Arab menunjukkan adanya timbal-balik; dalam hak terkandung juga kewajiban. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Manzhûr, dalam *Lisân al-'Arab*, jika dikatakan "berhak atas sesuatu" sama dengan "wajib". Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *al-Dîmuqrârthiyyah wa Huqûq al-Insân*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: LKIS, 2003), h. 151-152. Di kalangan *fuqahâ`* dan *ushûliyyûn*, kata "*al-haqq*" juga dimaknai beragama. Di kalangan fuqahâ`, ungkapan ini bisa bermakna hak, kewajiban, kekayaan (baik harta atau bukan harta), rejeki secara umum, bagian dari tanah (jalan, saluran air, dsb), dan hal-hal yang dibolehkan. Sedangkan, di kalangan *ushûliyyûn*, *al-haqq* cenderung dimaknai sebagai hak, yaitu hak Allah swt (*huqûq Allâh*) dan hak manusia (*huqûq al-adamiyyîn*). Lihat Mu'tazz al-Khathîb, "Manzhûmat al-Huqûq wa Maqâshid al-Syarî'ah 'ind al-Fuqahâ`", dalam *al-Tafâhum*, Vol. 11, No. 39 (2013), h. 27-48.

kebetulan, melainkan berasal dari sumber yang sama yang menginspirasi manusia dalam mengekspresikan mitos-mitos tersebut. Menurutnya, ada substrat psikis yang memang sudah menyatu (inheren) dalam diri manusia, yaitu ketaksadaran kolektif.[30] Ekspresi fisik (*mentifag*) berbeda, namun secara psikis ada kesamaan, karena setiap manusia memiliki kebutuhan yang sama terhadap agama.

Kedua, hak-kewajiban perlindungan terhadap jiwa (*hifzh al-nafs*). Istilah "jiwa" (*nafs*), meski juga bisa bermakna secara khususnya sebagai "roh" (*rûh*),[31] biasanya menunjukkan totalitas diri manusia, baik secara fisik maupun psikis, termasuk di dalam nilai yang dihayati dan keinginan-keinginan.[32] Dengan demikian, perlindungan diri manusia yang menjadi tujuan syarî'at sebagai hak-kewajiban meliputi perlindungan fisik dan psikis. Dalam contoh yang dikemukakan oleh al-Syâthibî sebagai wujud perlindungan terhadap jiwa, misalnya dalam konteks adat (aktivitas keseharian) adalah kebolehan makan dan minum, memakai pakaian, dan memperoleh tempat tinggal,[33] tampak bahwa perlindungan jiwa mencakup perlindungan standar agar kebutuhan manusia untuk hidup terpenuhi, khususnya terkait dengan kebutuhan fisik atau fisiologis (*phisiological needs*), yaitu kebutuhan yang berkaitan langsung dengan keberlangsungan hidup manusia, sehingga pemenuhannya tidak bisa ditunda.[34] Jika al-Syâthibî menjelaskan bahwa kebutuhan fisiologis ini sebagai kebetuhan mendesak atau niscaya (*dharûriyyah*) adalah

[30] Taufik Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains* (Bandung: Mizan, 2012), h. 197-198.

[31] Al-Râghib al-Ashfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003), h. 503.

[32] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur`an* (Bandung: Mizan, 2006), h. 322.

[33] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 7-8.

[34] Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi: Telaah atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abaraham Maslow* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 72.

karena menyangkut bahkan kematian (*fawt ḥayâh*),[35] Maslow menyebutkan bahwa kebutuhan fisiologis ini merupakan aspek penting dalam memahami kebutuhan manusia secara keseluruhan, karena individu akan menuntut kebutuhan lain yang lebih tinggi jika kebutuhan fisiologis terpenuhi.[36] Perlindungan terhadap diri, tentu saja, mencakup kebutuhan akan rasa aman (*need for self-security*) yang wujudnya, menurut Abraham H. Maslow, adalah: keamanan, kemantapan, bebas dari rasa takut, cemas dan kekalutan, kebutuhan akan struktur, ketertiban, hukum, dan perlindungan-perlindungan lain.[37]

Ketiga, hak-kewajiban perlindungan terhadap akal (*ḥifzh al-'aql*). Perlindungan terhadap akal bertolak dari kenyataan banyaknya ayat-ayat yang mendorong manusia untuk menggunakan akalnya (berpikir). Akal adalah anugerah Tuhan yang harus dilindungi. Atas dasar ini, misalnya, dilarang meminum minuman keras yang berakibat buruk terhadap daya berpikir. Disyariatkannya hukuman *ḥadd* terhadap peminum *khamr*, misalnya, adalah atas dasar perlindungan terhadap akal.[38] Jika dipahami esensi perlindungan ini, tujuan sesungguhnya adalah perlindungan terhadap hak berpikir. Jika dipahami dalam pengertian lebih luas, hak-kewajiban itu mencakup pula hak berkumpul, berserikat, dan mengemukakan pendapat. Di beberapa negera Islam, misalnya, dalam undang-undang Suriah disebutkan "kebebasan adalah hak yang sakral" (*al-hurriyyah ḥaqq muqaddas*).[39] Jika perlindungan terhadap jiwa merupakan perlin-

[35] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 7.

[36] Muhammad, *Dialog*, h. 73.

[37] Muhammad, *Dialog*, h. 73-75.

[38] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 8.

[39] Wardani, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam (Perspektif Kalâm dan Fiqh)", dalam *Ishraqi: Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. II, No. 2 (Juli-Desember 2003), h. 202. Artikel ini semula disampaikan dalam seminar sehari "Nilai HAM dalam Islam", kerjasama antara Ford Foundation dan Lembaga Kajian Keislaman

dungan fisik dan psikis, perlindungan terhadap akal lebih cenderung meruapakan perlindungan terhadap dimensi psikis. Hal ini sangat mendasar karena tanpa adanya kemampuan berpikir, hidup manusia tidak memiliki arti, karena dengan begitu ia tidak bisa memahami agama dan tujuan hidup sesungguhnya. Jika kebutuhan akan keamanan adalah kebutuhan mendasar, di mana invidu tidak akan beranjak sampai kebutuhan ini terpenuhi, sehingga ini merupakan kebutuhan untuk bertahan, maka perlindungan terhadap akal merupakan "kebutuhan untuk bertahan" (karena meski bisa tetap hidup, orang yang kehilangan akal sama seja dengan tidak hidup, tidak bertahan) sekaligus "kebutuhan untuk berkembang" (karena akal memungkinkan manusia untuk mengembangkan dirinya).

Kebutuhan manusia bisa didorong oleh dua macam motivasi, yaitu motivasi kekurangan (*deficiency motivation*) dan motivasi pertumbuhan (*growth motivation*). Motivasi kekurangan mendorong pemenuhan untuk mengatasi ketegangan-ketegangan organismik yang disebabkan oleh "kekurangan", seperti lapar (kekurangan makan), haus (kekurangan minum), dan takut (kekurangan rasa aman). Berbeda dengan hal ini, motivasi pertumbuhan tidak atas pemenuhan kekurangan, melainkan keinginan untuk mengembangkan diri atas dasar kebutuhan-kebutuhan yang bernilai lebih tinggi.[40] Akal menjadi titik-tolak bagi munculnya motivasi pertumbuhan tersebut.

Keempat, hak-kewajiban perlindungan terhadap keturunan (*hifzh al-nasl*). Perlindungan terhadap hak ini diwujudkan dalam al-Qur`an, antara lain, dalam bentuk larangan berzina, karena perbuatan ini akan mengacaukan keturunan dan menistakan

dan Kemasyarakatan (LK-3) Banjarmasin, pada 30 Agustus 2003 di Hotel Arum, Banjarmasin.

[40] Muhammad, *Dialog*, h. 82.

kehormatan yang seharusnya dijaga.[41] Hak untuk melestarikan keturunan diberikan oleh Tuhan, karena manusia pada fitrahnya memiliki naluri seks kepada lawan jenisnya untuk melestarikan keturunan (*gharîzat naw'*). Hak untuk mengembangkan keturunan adalah sebuah kategori bermoral yang di bawah diakomodir berbagai kebutuhan-kebutuhan fisik dan psikis manusia yang terkait dengannya, seperti naluri untuk mencintai lawan jenis, kebutuhan untuk mencintai dan dicintai, dan kebutuhan untuk menyalur hasrat seksual. Bahkan, menurut Stephen A. Diamond, dari perspektif psikologi, seksualitas berfungsi tidak hanya untuk kepentingan fisik, melainkan juga untuk kepentingan psikologis dan spiritual. Hubungan seksual adalah cara untuk mengurangi keterasingan (alienasi), isolasi, dan kesendirian dengan melakuan penetrasi dan menerima penetrasi orang lain. Seksualitas mampu memanusiakan manusia dan memunculkan keberadaannya, karena ada rasa kenikmatan, rasa cinta, dan kadang-kadang ekstase. Pengalaman ekstase (*ecstasy*) tidak hanya pengalaman fisik, melainkan juga pengalaman psikis dan kadang-kadang spiritual. Secara etimologi, ekstase (*ecstasy*) berasal dari *ex-stasis* yang bermakna "transendensi dengan melampaui secara temporal akan batas waktu, dan ego, dan keberadaan kita di situasi tertentu". Seks itu, seperti halnya cinta, mampu menyedot kekuatan psikologis dan spiritual yang disebut "*daimonic*", yaitu mengingatkan kita akan kapasitas dalam diri kita untuk diambil pada momen orgasme.[42]

Abraham H. Maslow juga menyebut ada kebutuhan yang disebut 'kebutuhan akan rasa cinta dan memiliki" (*need for love and belongingness*), yaitu kebutuhan yang mendorong seseorang

[41] Dalam Q.s. al-Mu`minûn: 5 disebutkan "dan orang-orang yang memelihara kemaluannya" sebagai salah satu ciri orang-orang beriman yang beruntung.

[42] Stephen A. Diamond, "The Psychology of Sexuality", dalam https://www.psychologytoday.com?blog/evil-deeds/201405/the-psychology-sexuality (23 Desember 2017).

seorang individu untuk menjalin hubungan relasional secara efektif atau hubungan emosional dengan dengan orang lain.[43] Hanya saja, Maslow tidak setuju dengan konsepsi psikoanalisis yang menganggap akar cinta adalah seksualitas. Ia setuju dengan definisi cinta menurut Karl Roger, "keadaan dimengerti secara mendalam dan menerima dengan sepenuh hati".[44]

Dalam Islam, kebutuhan manusia secara fisik dan psikis berupa cinta dan seksualitas ini diakui sebagai naluri yang melekat pada manusia. Namun, naluri tersebut harus disalurkan secara terkendali melalui pintu nikah. Melalui institusi nikah, naluri cinta dan seksualitas itu disalurkan untuk tujuan pelestarian keturunan secara sah, pembentukan unit keluarga yang saleh, menuju sebuah tatanan masyarakat yang bermoral. Oleh karena itu, perlindungan terhadap keturunan bermakna luas; dari konteks individu, keluarga, hingga masyarakat. Inilah sesungguhnya makna pelestarian generasi itu. Dari implikasinya yang luas ini, perlindungan terhadap keturunan sebenarnya memuat juga perlindungan terhadap harga diri (*hifzh al-'irdh*) yang ditawarkan oleh para pemikir *maqâshid* yang lain,[45] yang sebanding dengan "kebutuhan akan penghargaan terhadap harga diri" (*need for self-esteem*),[46] bahkan memuat juga perlindungan

[43] Muhammad, *Dialog*, h. 75.

[44] Muhammad, *Dialog*, h. 76.

[45] Perlindungan terhadap harga diri (*hifzh al-'irdh*) diusulkan oleh al-Qarâfî, dan dalam karya-karya ulama madzhab Syâfi'iyyah dikatakan diusulkan oleh al-Thûfî. Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Cairo: Dâr al-Salâm dan Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 2007), h. 77. Al-Ghazâlî dalam *al-Mustashâf* juga disebutkan sebagai tokoh yang mengusulkan hal itu. Lihat Jasser 'Audah, *Al-Maqâsid untuk Pemula*, terj. 'Ali 'Abdelmon'im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), h. 8-9.

[46] Kebutuhan akan harga diri (*need for self-esteem*) berakar dari dua hal, yaitu (1) keinginan akan kekuatan, prestasi, kecukupan, keunggulan, kemampuan, dan kepercayaan diri; (2) nama baik, gengsi, prestise, status, ketenaran dan kemuliaan, dominasi, pengakuan, perhatian, arti penting, martabat, atau apresiasi. Lihat Muhammad, *Dialog*, 77-78. Tidak semua aspek dari kebutuhan akan harga diri ini diakui dalam Islam, Bahkan, sebagian dari aspek-aspek ini dicela, seperti kebutuhan akan ketenaran, dominasi, dan gensi. Perlindungan akan harga diri dalam Islam

terhadap ummat (*hifzh al-ummah*).[47]

Keempat, hak-kewajiban perlindungan terhadap harta (*hifzh al-mâl*). Yang dimaksud dengan perlindungan terhadap "harta" di sini tentu tidak saja dalam pengertian sempit, sebagai benda fisik, keperluan sehari-hari, apalagi perkakas-perkakas hidup, melainkan juga dalam pengertian lebih luas yang bisa disamakan dengan "hak atas kekayaan/ kepemilikan" (*property right*). Istilah ini merujuk kepada pengertian "kepemilikan secara teoretis dan legal atas properti/ kekayaan oleh individu-individu tertentu dan kemampuan untuk mengatur tentang bagaimana properti itu digunakan". Hak-hak tersebut, sebagaimana berlaku di beberapa negara, mencakup hak untuk mengakumulasi-kan (menyimpan), menggunakan, memindahkannya ke pihak lain, dan menyewakan atau menjualnya.[48] Hak ini juga meliputi hak untuk memiliki, hak keamanan untuk berusaha, dan hak untuk berkompetensi usaha secara sehat. Meskipun demikian, Islam juga mengimbangi kepemilikian individual dengan misi sosial, seperti dengan adanya larangan menimbun produk agar berpengaruh terhadap kenaikan harga di pasaran.[49]

Dalam Islam, hak kekayaan dilindungi, sehingga disyariat-kan untuk kepentingan itu berbagai aturan, misalnya, larangan mencuri dan hukuman bagi pencuri. Hal itu karena kekayaan merupakan kebutuhan dasar manusia, adakalanya kekayaan itu menjamin kebutuhan minimal, maka motivasi pemenuhannya dilihat sebagai motivasi kekurangan (*deficiency motivation*), dan

---

lebih ditekankan pada perlindungan terhadap tindakan-tindakan yang menodai harga diri (jadi lebih bersifat kebutuhan atau motivasi akan kekurangan atau *deficiency motivation*, bukan motivasi pertumbuhan atau *growth motivation* dalam istilah Maslow), seperti larangan menggunjing (*ghîbah*) dan menunduh seseorang berzina (*qadzf*).

[47] Lihat

[48] Staf Investopedia, "Property Rights", dalam https://www.invertopedia.com/terms/p/property_rights.asp?lgl=myfinance-layout-no-ads (23 Desember 2017).

[49] Wardani, "Hak-hak Asasi Manusia…", h. 202.

adakalanya kekayaan itu untuk pengembangan usaha dalam skala yang lebih besar, maka pemenuhannya dilihat sebagai motivasi pertumbuhan (*growth motivation*).

### 3. Nilai Etika Instrumentalis

Dalam konteks hukum Islam, termasuk dalam ushûl al-fiqh, dibuat pembedaan antara "tujuan" (*maqshad, end*) dan "sarana (*wasîlah, means*). Hal ini sangat penting, karena tidak semua persoalan atau isu yang dibahas merupakan tujuan yang dimaksudkan Tuhan sejak awal, melainkan hanya sebagai sarana atau instrumen untuk mencapai tujuan. Namun, jika sarana atau instrumen tersebut menjadi kondisi atau syarat bagi pencapaian tujuan sesungguhnya, maka ia bernilai sama halnya bernilainya tujuan. Dalam kaidah fiqh, misalnya, disebutkan "sesuatu yang kemudian kewajiban tidak bisa sempurna kecuali dengannya, maka juga menjadi wajib" (*mâ lâ yatimm al-wâjib illâ bihi, fahuwa wâjib*) dan "sarana-sarana memiliki status hukumnya yang sama dengan tujuan-tujuan" (*li al-wasâ`il hukm al-maqâshid*).

Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, misalnya, dalam *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* dengan jelas membedakan antara tujuan dan sarana. Menurutnya, kebernilaian tujuan dari segi hukum tergantung atas kebernilaian tujuan; sarana yang mengantar kepada tujuan yang paling diutamakan dalam hal tingkat kemaslahatannya, maka sarana tersebut juga bernilai paling diutamakan, dan begitu juga sebaliknya. 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm, sebagaimana dikutip oleh Ibn 'Âsyûr, mengatakan bahwa dalam suatu hadîts, jihâd ditempatkan pada level pentingnya di bawah setelah iman adalah atas dasar tujuan, karena jihâd tidak mulai atas dasar nilai intrinsik, begitu juga menegakkan peradilan menjadi wajib karena menjadi sarana untuk mencapai kemaslahatan. Tujuan bertingkat sama halnya sarana juga bertingkat dalam hal tingkat kepentingannya dan dalam hubungannya

dengan pencapaian kemaslahatan.[50] Badr al-Dîn al-Zarkasyî juga mengatakan bahwa jihad dalam konteks keadaan mendesak, seperti untuk membela kepentingan agama, adalah wajib dalam statusnya sebagai sarana untuk melindungi agama (*fardhiyyat al-wasâ`il*), bukan menjadi wajib karena menjadi tujuan pada dirinya sendiri (*fardhiyyat al-maqâshid*).[51]

Meski hanya sebagai sarana atau instrumen, bukan sebagai tujuan pada dirinya sendiri, para ulama memperhatikan keduanya, karena saling terkait satu sama lain. Namun, dilihat dari aspek nilai etis mendasarinya, tujuan dan sarana juga berbeda. Sarana dianggap penting dalam kapasitasnya sebagai sarana yang mengantarkan kepada kewajiban atau tujuan sesungguhnya. Tujuan bernilai etika secara esensial dan intrinsik, sedangkan sarana atau instrumen bernilai etika secara instrumentalis dan ekstrinsik.

Pembicaraan tentang instrumentalisme dan non-instrumentalisme (instrinsik) telah ada sejak Aristoteles, untuk membedakan tindakan manusia. Definisi tentang term ini beragam. Pada abad ke-20, term ini sangat lekat dikaitkan dengan pragmatisme John Dewey ketika mengatakan bahwa ide-ide tidak bisa divonis semata atas dasar benar atau salah, melainkan atas dasar sebagai tujuan atau bukan.[52]

Dalam konteks etika khususnya, juga dikenal "nilai instrumental" dan "nilai instrinsik". Nilai instrinsik berkaitan dengan apa yang harus dilakukan karena dinilai baik dari aspek tujuan (*good ends*), sedangkan nilai instrumental berkaitan dengan apa yang bisa dilakukan karena dinilai baik dari aspek sebagai sarana (*good means*). John Dewey dan Fragg Foster adalah dua

[50] Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid*, h. 141-146.

[51] Wardani, *Ayat Pedang versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an* (Jakarta: Litbang Agama Kementerian Agama RI., 2011), h. 346-347.

[52] "Instrumentalism", dalam Dictionary of the Social Sciences, ed. Craig Calhoun (Oxford: Oxford University Press, t.th.), dalam http://virtueethicsinfocentre.blogspot.co.id/2014/04/instrumentalism.html?m=1 (23 Desember 2017).

orang intelektual yang menentang kedua nilai tersebut sebagai dikotomi, sedangkan Jacques Ellul dan Anjan Chakravartty berpendirian sebaliknya.[53]

Dalam konteks perbedaan pandangan para filosof etika ini, pandangan pertama yang tidak mendikotomisasikan nilai intrinsik dan instrumental lebih bisa diterima[54] dan lebih relevan untuk melihat fakta dalam hukum Islam sendiri. Dalam konsepsi al-Syâthibî tentang tujuan pembuat syarî'at supaya bisa dipahami, ada dua instrumen utama. Pertama, bahasa Arab sebagai sarana bahasa yang digunakan oleh al-Qur`an tidak memuat kosakata asing (*'ajam*), sehingga memudahkan untuk dipahami oleh bangsa Arab. Kondisi bahasa Arab al-Qur`an sebagai bahasa Arab yang masih itu juga lebih mudah lagi dipahami oleh bangsa Arab yang juga *ummî*, sehingga penjelasan tentang al-Qur`an secara ilmiah (*al-tafsîr al-'ilmî*) tidak diperlukan. Dalam pengerti inilah, kemudian syarî'at yang diturunkan juga disebut bersifat *ummî*. Kedua, kemampuan (*qudrah*) mukallaf merupakan sarana yang memungkinkan syarî'at dibebankan kepada mukallaf, karena tanpa kemampuan, tidak ada *taklîf*. Alasan yang dikemukakan oleh al-Syâthibî sebenarnya landasannya adalah teologi rasional yang diadopsi dari Mu'tazilah dan Mâturidiyyah Samarqand yang menolak taklîf di luar kemampuan manusia (*taklîf mâ lâ yuthâq*). Di samping alasan teologis ini, juga dari perspektif etika, prinsip yang mendasari berpikir al-Syâthibî adalah instrumentalisme, yaitu bahwa kemampuan sebagai sarana itu menjadi niscaya keniscayaan *taklîf*.

---

[53] "Instrumental and Intrinsic Value", dalam en.m.wikipedia.org (23 Desember 2017).

[54] Dewey mengemukakan alasan berikut: "*the more the value to which action is oriented is elevated to the status of an absolute (intrinsic) value, the more "irrational" in this (instrumental) sense the corresponding action is. For the more unconditionally the actor devotes himslef to this value for its own sake,…the less he is influenced by considerations of the consequences of his action*" (sebagaimana dikutip dalam "Instrumental and Intrinsic Value", dalam en.m.wikipedia.org. (23 Desember 2017).

Implikasi dari berpikir instrumentalisme seperti ini, antara lain, adalah pernyataan al-Syâthibî bahwa bahasa Arab sebagai sarana untuk memahami al-Qur`an menjadi wajib dipelajari, dan bahwa memahami al-Qur`an harus sesuai dengan bahasa Arab (*lisân*) yang berkembang ketika turunnya al-Qur`an. Pandangan instrumentalisme ini juga menjadi dasar etis bagi pandangan-pandangannya terkait dengan klasifikasi perbuatan-perbuatan manusia yang termasuk dalam batas kemampuannya (*af'âl iktisâbiyyah*) atau bukan. Dengan demikian, memahami perbuatan-perbuatan manusia menjadi penting sepenting memahami kewajiban *taklîf*. Hal lain yang tidak kalah pentingnya adalah konsep al-Syâthibî tentang keseimbangan (*i'tidâl*) dan moderasi (*wasath*) yang menjadi orientasi syarî'at. Al-Syâthibî kemudian bersifat kritis dua macam kecenderungan, yaitu kecenderungan materialisme dan kecenderungan spiritualisme yang ekstrem.

# BAB IV

# DIMENSI IDEAL-MORAL DALAM *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH* AL-SYÂTIBÎ SEBAGAI PARADIGMA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR`AN: SEBUAH REKONSTRUKSI METODOLOGIS

## A. Universalitas Nilai-nilai Etis *Maqâshid al-Syarî'ah* dan Relevansinya Sebagai Paradigma Etis Penafsiran al-Qur`an

### 1. Universalitas Kandungannya

Universalitas *maqâshid al-syarî'ah* bisa dilihat tidak hanya dari kandungannya, melainkan dari proses metodologis yang mengantarkan perumusan melalui dalil-dalil hingga ke kesimpulan. Proses metodologis yang ditempuh oleh al-Syâthibî yang, menurut Jasser 'Audah, merupakan terobosan transformatif adalah sebagai berikut.

Pertama, transformasi dari "hikmah di balik aturan/ hukum" menjadi "dasar aturan/ hukum". Para *ushûlî* terdahulu lebih banyak memperhatikan aspek pertama, yaitu hikmah hanya dilihat setelah ditetapkannya suatu aturan atau hukum, sedangkan al-Syâthibî menjadi hikmah, rahasia, makna terdalam, atau tujuan luhur sebagai kaidah atau dasar bagi perumusan hukum. Inilah yang secara substansial unsur yang membedakan antara diskusi tentang *maqâshid* di tangan para *ushûlî* pra-Syâthibî dan setelah di tangan al-Syâthibî. Untuk kepentingan membangun kaidah-kaidah perumusan hukum yang berbasis *maqâshid*, al-Syâthibî mengklasifikasi ayat-ayat al-Qur`an berdasar univer-

salitas dan partikularitas kandungan kepada: (1) ayat-ayat universal (*kulliyyât*), yaitu ayat-ayat yang kandungan universal, misalnya, ayat-ayat yang berisi tentang hakikat syariat yang terkait dengan perlindungan berbagai bentuk kemaslahatan manusia, baik perlindungan aspek elementer (*dharûriyyât*) atau yang merupakan keniscayaan (*necessities*), aspek komplementer (*ḥâjiyyât*) atau merupakan kebutuhan (*needs*), maupun aspek suplementer (*taḥsîniyyât*) atau yang merupakan kemewahan, atau ayat-ayat yang berisi nilai-nilai yang langgeng, seperti keadilan, kebaikan, dan kasih sayang; (2) ayat-ayat partikular (*juz'iyyât*), yaitu ayat-ayat yang berkenaan dengan aturan-aturan secara spesifik yang mendetil, seperti tentang nikah, perdagangan, dan pemerintahan.[1]

Implikasi dari pembedaan *kulliyyât-juz`iyyât* ini adalah bahwa ayat-ayat partikular harus dipahami dalam konteks ayat universal, bukan sebaliknya. Ayat universal biasanya memuat prinsip-prinsip syarî'at atau *maqâshid*, sehingga pada giliran-nya, aturan mana pun yang dibuat atas nama syarî'at tidak boleh mendahului pertimbangan berbasis *maqâshid*. Pendirian al-Syâthibî ini berbeda jauh dengan pandangan umumnya ulama fiqh dan ushûl al-fiqh, termasuk tradisi di kalangan madzhab Mâlikî yang menjadi afiliasi al-Syâthibî sendiri. Dalam tradisi Mâlikî, dalîl partikular selalu didahulukan atas dalil universal.[2] Inilah yang menjadi sasaran kritik al-Syâthibî di mana patokan yang berlaku hanya "hikmah di balik aturan", karena penetapan hukum atas dasar dalil partikular mendahului dalil universal, sehingga dalil universal hanya berfungsi untuk menjelaskan hikmah legislasi, bukan sebagai dasar pijakan awal perumusan hukum sejak awal. Bahkan, menurut al-Syâthibî, pengetahuan

[1] Jasser 'Audah, *al-Maqâsid untuk Pemula,* terj. 'Ali 'Abdoelmon'im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), h. 47.

[2] 'Audah, *al-Maqâsid,* h. 47.

tentang *maqâshid* menjadi syarat utama keahlian dalam berijtihad dalam semua tingkatan.[3]

Ide tentang universalitas-partikularitas ayat-ayat al-Qur`an sebenarnya sudah didiskusi sebelum dan sesudah al-Syâthibî. Pada sekitar abad ke-2 H/ 8 M, Ibn al-Muqaffa' (w. 756 M) sudah membuat pembedaan antara "ayat-ayat dasar/ pondasi" (*âyât al-ushûl*) dan "ayat-ayat spesifik/ rincian" (*âyât al-fushûl*).[4] Setelah itu, muncul al-Syâthibî (w. 790 H) yang membedakan antara "*âyât al-kulliyyât*" dan "*âyât al-juz`iyyât*". Implikasi dari pembedaan ini, sebagaimana disebutkan di atas, merambah persoalan *maqâshid*. Di samping itu, pembedaan itu berimplikasi pada persoalan *naskh*, yaitu bahwa *âyât al-kulliyyât* tidak bisa dianulir atau dibatalkan dengan cara apa pun dengan *âyât al-juz`iyyât*.[5] Hanya saja, perlu dicatat, bahwa ajaran-ajaran universal dalam al-Qur`an, menurutnya, tidak bisa direduksi menjadi sekadar ajaran-ajaran moral saja, melainkan secara lengkap meliputi: ajaran tentang berbagai macam perlindungan syarî'at (*hifzh al-dîn, hifzh al-nafs, hifzh al-'aql, hifzh al-nasl*, dan *hifzh al-mâl*), prinsip tawhîd, prinsip moral (*akhlâq*), dan beberapa ajaran yang terkesan bersifat partikular (*juz`iyyât*), namun bersifat fundamental, seperti kewajiban tentang shalat.[6]

Belakangan, Mahmûd Muhammad Thâhâ (w. 1985) mengemukakan pembedaan yang substansi sama, yaitu antara "ayat-ayat dasar/ pondasi" (*âyât al-ushûl, primary verses*) dan "ayat-ayat ranting/ rincian" (*âyât al-furû'*, *subsidary verses*). Jenis ayat pertama, menurutnya, memuat pesan-pesan universal kemanusiaan yang didasarkan atas prinsip-prinsip etis: keadilan (*'adl*)

[3] 'Audah, *al-Maqâsid,* h. 47.

[4] Muhammad Kurdî 'Alî, *Rasâ`il al-Bulaghâ`* (Cairo: Mushthafâ al-Babî al-Halabî, 1913 M), h. 57.

[5] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz III (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 338.

[6] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz III, h. 335-336.

(Q.s. al-Nahl: 90) dalam pengertian hukuman setimpal (Q.s. al-Mâ`idah: 45), memaafkan dalam pengertian berbua baik bahkan terhadap orang yang bersalah (*ihsân*) (Q.s. al-Mâ`idah: 45), dan silaturahmi dalam pengertian luas (Q.s. al-Nahl: 90).[7] Meski pembedaan ini tidak seluruhnya merupakan terobosan orisinal, sebagaimana dinyatakan oleh Jasser 'Audah, al-Syâthibî memang secara otentik mengaitkannya dengan persoalan *maqâshid*, yang tidak dilakukan oleh para pendahulunya, semisal al-Juwaynî atau al-Ghazâlî.

Kedua, dari status kebenaran tingkat "kemungkinan kuat" (*zhannî*) ke "yakin" (*qath'î*). Al-Syâthibî menginginkan maqâshid al-syarî'ah yang kandungannya universal dibangun di atas landasan dalil yang kuat, yaitu dalil yang satus kebenarnya mencapai tingkat "pasti" (*qath'î*). Hal ini tidak mudah, karena sebagian besar dalîl umumnya bersifat *zhannî*. Al-Syâthibî kemudian memperkenalkan konsepnya tentang *qath'î*, yaitu tingkat kepastian yang dihasilkan dari sejumlah dalîl, baik dari al-Qur`an maupun hadîts, yang dikumpulkan secara induktif (*istiqrâ`î*) dengan meneliti satu persatu dalîl tersebut, sehingga kemudian menghasilkan pengertian yang sama dari segi kandungan. Jadi, setiap dalil tersebut bisa jadi bukan merupakan dalîl yang *qath'î*. Akan tetapi, akumulasi dalîl yang *zhannî* yang memberi pengertian makna yang sama menghasilkan tingkat "pasti" secara kolektif.[8] Al-Syâthibî mengatakan sebagai berikut:

> و إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع, فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق, و لأجله أفادد التواتر القطع. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب, و هو شبيه

[7] Mahmûd Muhammad Thâhâ, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm,* dalam www.alfikra.org/htm (23 Desember 2017); Mahmûd Muhammad Thâhâ,*The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed an-Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), h. 77.

[8] 'Audah, *al-Maqâsid,* h. 48.

بالتواتر المعنوي, بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه و جود حاتم, المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.[9]

> Dalil-dalil yang dianggap sah di sini hanyalah dalil-dalil yang diteliti secara satu persatu (induksi) dari sejumlah dalîl *zhannî* yang secara berjalin berkelindan sama-sama memperkuat satu pengertian yang sama sehingga memberi pengertian kepastian, karena kolektivitas itu memiliki kekuatan yang tidak dimiliki oleh keterpisahan, dan karenanya kemutawatiran memberikan pengetahuan tingkat pasti. Jika melalui penelitian secara induksi terhadap beberapa dalîl yang terkait dengan suatu masalah bisa menghasilkan sekumpulan dalil yang bisa memberikan pengetahuan (*'ilm*), maka itulah dalil yang diinginkan. Dalil tersebut sama dengan *tawâtur ma'nawî*, bahkan seperti pengetahuan tentang keberanian 'Alî r.a. dan kedermawanan Hâtim yang diketahui melalui banyaknya kejadian-kejadian yang dinukil dari mereka berdua.

Ketiga, dengan bertolak dari ayat-ayat universal (*âyât al-kulliyyât*) dan dan dari dalil-dalil yang walaupun secara terpisah berstatus, namun dari akumulasinya menghasilkan tingkat *tawâtur*, maka rumusan *maqâshid al-syarî'ah* yang dihasilkannya pun juga bernilai universal, khususnya tujuan-tujuan elementer (*dharûriyât*). Hal itu, karena tujuan elementer (dharûriyyât) tersebut menyangkut "dasar/ pondasi agama" (*ushûl al-dîn*), "kaidah/ patokan dalam syarî'ah" (*qawâ'id al-syarî'ah*), dan "aspek universal dalam agama" (*kulliyyât al-millah*), sebagaimana dinyatakan oleh al-Syâthibî berikut:

و بهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم فى المطالب الثلاثة, المحافظة على الأول منها و هو

[9] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 24. Bandingkan konsep tawâtur ini dengan pandangan para teolog, antara lain, 'Abd al-Jabbâr. Pandangannya merupakan sintesis antara pandangan muhadditsîn dan teorinya tentang '*âdah* (kebiasaan, reguleritas). Lihat dalam Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogkarta: LKIS, 2012), h. 100-104.

قسم الضروريات. و من هنالك كان مراعى في كل ملة, بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع. فهي أصول الدين, و قواعد الشريعة, و كليات الملة. [10]

Dengan ini semua, jelas bahwa tujuan paling agung di antara tiga tuntutan tersebut (*dharûriyyât*, *hajiyyât*, dan *tahsîniyyât*) adalah perlindungan terhadap yang pertama, yaitu bagian *dharûriyyât*. Oleh karena itu, tujuan ini dipelihara dalam di setiap agama, di mana tidak terjadi perbedaan tentang hal itu sebagaimana terjadi dalam persoalan-persoalan ranting (*furû'*). Tujuan *dharûriyyât* tersebut merupakan pondasi-pondasi agama (*ushûl al-dîn*), kaidah-kaidah syarî'ah (*qawâ'id al-syarî'ah*), dan prinsip-prinsip universal agama (*kulliyyât al-millah*).

Alur penyimpulan al-Syâthibî menuju universalitas tujuan-tujuan elementer ini sebagai berikut:

***Maqâshid al-Syarî'ah***
Fundamen-fundamen agama (*ushûl al-dîn*)
Patokan-patokan syarî'ah (*qawâ'id al-syarî'ah*)
Universal-universal agama (*kulliyyât al-millah*)

| | | |
|---|---|---|
| ↑ | ↑ | ↑ |
| Terapan universal (menaungi hal-hal partikular) | *Qath'î* (Pasti) | Terapannya universal (menaungi hal-hal partikular) |
| ↑ | ↑ | ↑ |
| Kandungan universal | *Tawâtur* | Kandungan universal |
| ↑ | ↑ | ↑ |
| Ayat-ayat universal (*âyât al-kulliyyât*) | Sejumlah dalil (ayat dan/ atau hadîts) | Nilai-nilai universal (hak atas agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) |

[10] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h.19.

## 2. Universalitas Nilai-nilai Etisnya

Sebagaimana dikemukakan, ada tiga nilai etis yang mendasari *maqâshid al-syarî'ah*, khususnya tujuan-tujuan yang dilihat perspektif keinginan pembuat syarî'at (*qash al-syârî'*), yaitu nilai etika teologis-transendental, nilai etika teleologis-pragmatis, dan nilai etika instrumental. Dilihat dari universalitas-partikularits, nilai-nilai etika itu beragama dan bergradasi.

Pertama, dilihat dari aspek "universalitas-partikularitas" dalam hubungannya sebagai bagian integral dari ajaran Islam, maka tingkatan universalitas itu sebagai berikut: (1) nilai etika teologis-transendental, karena nilai ini mengandung nilai teologis, yaitu tawhîd (pengeesaan Allah swt) sebagai ajaran yang harus dianut oleh umat Islam tanpa melihat latar belakang aliran teologis, fiqh, dan tashawwuf, dan juga mengandung nilai transendental, yaitu konsep "hamba Allah" (*'abd Allâh*) sebagai "kembali kepada Allah swt di setiap keadaan" (rasa ketergantungan dan kesadaran akan asal) dan "ketundukan kepada hukum-Nya di setiap keadaan" (transendensi dari hal-hal material sebagai inti pengendalian hawa napsu menuju ketaatan terhadap hukum-hukum-Nya); (2) nilai etika teleologis-pragmatis, yaitu nilai keberhikmahan (mengandung kemaslahatan) semua hukum Tuhan untuk pemenuhan kemaslahatan-kemaslahatan atau kebutuhan-kebutuhan manusia, baik di dunia maupun di akherat, dari kebutuhan yang paling mendasar, seperti kebutuhan akan agama, kebutuhan keamanan (keselamatan jiwa), perlindungan atas akal sebagai wujud kebebasan berpendapat, kebutuhan akan pelestarian keturunan sebagai wahana kebutuhan rasa cinta, seksualitas, pengembangan keturunan, dan pembinaan keluarga, dan kebutuhan akan pengembangan kepemilikan harta, dan hak berusaha; (3) nilai etika instrumentalis, yaitu nilai yang dimiliki sarana sebagai pengantar ke pencapaian tujuan, dalam hal ini, syarî'at

sebagai tujuan final yang ingin ditetapkan taklîfnya kepada *mukallaf* harus diukur dari kemampuan *mukallaf*, karena tidak hanya secara teologis tidak mungkin di mata al-Syâthibî, juga secara etis dianggap tidak etis, terutama dari perspektif rasional; dan syarî'at juga ingin supaya dipahami dengan baik, sehingga menggunakan sarana bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur`an.

Nilai-nilai etis bersifat "universal" dilihat dari keberlakuannya terhadap semua umat Islam. Hal ini berbeda jika dilihat dari perspektif filsafat etika, nilai yang dikaitkan dengan agama bersifat partikular atau subjektivisme,[11] karena tidak berlaku bagi orang-orang di luarnya. Nilai etika teologis-transendental dikatakan "universal" karena semua aliran dalam Islam bertemu pada tujuan yang sama, yaitu ketergantungan dan ketundukan kepada Allah swt, sehingga nilai etika ini lebih bersifat langgeng (perennial). Transendensi sebagai upaya meleburkan aktivitas kemanusiaan ke sandaran vertikal dengan Tuhan, kesedaran batin akan keterciptaan kita, lalu hal itu mengharuskan kita "hidup dalam lingkungan hukum-hukum-nya", adalah tujuan semua aspek dalam Islam, baik teologi, fiqh, maupun apalagi tashawwuf. Bahkan, semua agama pada esensinya menuju ke tujuan yang sama, meski dengan ekspresi berbeda.

Berkaitan dengan nilai teleologis-pragmatis yang asasnya kemaslahatan umat sebagai tujuan syarî'at bersifat universal, tidak hanya dilihat dari perspektif Islam (baca: ushûl al-fiqh), karena pertimbangan nilai-nilai kemaslahatan berlaku di setiap penetapan hukum. Universalitas nilai etika dalam tujuan-tujuan ini (*dharûriyyât, hâjiyyât,* dan *tahsîniyyât*) juga bisa dilihat dari perspektif lebih luas, yaitu kebutuhan manusia umumnya tanpa

[11] G. F. Hourani menyebut etika yang berbasis agama dengan istilah "subjektivisme theistik". Kecenderungan ini, misalnya, dianut oleh al-Ghazâlî. M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*? (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 298.

memandang agama. Siapa pun, tanpa melihat latar belakangnya, sama-sama memiliki kebutuhan-kebutuhan: agama, rasa aman, kebebasan berpikir, melestarikan keturunan, dan kebebasan memiliki dan mengembangkan harta (properti). Hal ini terbukti dari berbagai penelitian, seperti psikologi humanistik Abraham H. Maslow tentang kebutuhan-kebutuhan dasar manusia. Dengan demikian, nilai etika ini tidak seluruhnya "universal" dilihat dari perspektif dalam (Islam), melainkan juga universal dilihat dari perspektif luar (ilmu pengetahuan, khususnya psikologi).

Berkaitan dengan nilai etika instrumentalis, maka bahasa Arab sebagai sarana dalam memahami ajaran al-Qur`an dan kemampuan sebagai syarat bagi penetapan *taklîf* hanya instrumen bagi tujuan. Oleh karena itu, kebernilaian sarana tergantung atas kebernilaian tujuan. Nilai yang mendasarinya bersifat ekstrinsik dan situasional, sehingga cenderung tidak berlaku universal.

Kedua, dilihat dari aspek "universalitas-partikularitas" dalam hubungan tujuan-tujuan itu sebagai kebutuhan manusia, maka tingkatan universalitasnya adalah: (1) nilai etika teleologis-pragmatis, yaitu etika yang mendasari hukum dalam pemenuhan kebutuhan manusia dalam kodratnya, sehingga wajar kemudian al-Syâthibî menyebut khususnya tujuan elementer (*dharûriyyât*) sebagai "hal-hal yang universal dalam agama" (*kulliyyât al-millah*) untuk tidak mengatakan hanya berlaku dalam agama Islam, melainkan semua agama; (2) nilai teologis-transendental, yaitu etika yang mendasari kesadaran akan Tuhan, ketergantungan, dan ketundukan kepada-Nya sebagai "kebutuhan manusia beragama", yang sebenarnya tidak hanya berlaku di kalangan Muslim, melainkan semua manusia pada fitrahnya memiliki naluri akan pengalaman keagamaan (*religious experience*) seperti; (3) nilai instrumentalis, yaitu etika yang mendasari kebutuhan sarana secara situasional dan partikular.

## B. Paradigma Etis Penafsiran al-Qur`an: dari Historis ke Kontekstual

Sebelum mencoba melakukan rekontruksi metodologi tafsir al-Qur`an berparadigma nilai ideal-moral *maqâshid al-syarî'ah*, penulis ingin menjelaskan secara teoretis aspek-aspek terkait dalam metodologi tafsir, dan di mana posisi paradigma tersebut dalam metodologi tafsir al-Qur`an.

Para teoretisi metodologi tafsir, seperti 'Abd al-Hayy al-Farmâwî dan Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân al-Rûmî, memiliki konsepsi dan peristilahan yang berbeda. Al-Farmâwî menjelaskan metode-metode tafsir (*manâhij al-tafsîr*): (1) *al-tafsîr al-tahlîlî* (tafsir deskripsi ekstensif), yang di dalam termasuk *tafsir bi al-ma`tsûr, tafsîr bi al-ra`yi, tafsir shûfî, tafsir fiqhî, tafsir falsafî, tafsir 'ilmî,* dan *tafsir adabî ijtimâ'î*; (2) *al-tafsîr al-ijmâlî* (tafsir global); (3) *al-tafsîr al-muqâran* (tafsir komparatif), dan (4) *al-tafsîr al-mawdhû'î* (tafsir tematik).[12] Hanya dalam kategori umum "metode-metode tafsir", tidak ada perbedaan yang jelas, misalnya, antara metode, sumber, dan kecenderungan (pendekatan). Fahd al-Rûmî menjelaskannya lebih sistematis dan memberikan batas yang jelas mengenai istilah-istilah teknis yang digunakan. Ia mengklasifikasikan unsur-unsur metodologis menjadi tiga: (1) *manhaj*, yaitu orientasi penafsiran, seperti orientasi *tafsîr bi al-ma`tsûr*, orientasi *tafsîr bi al-ra`yi, tafsîr 'ilmî, tafsîr 'aqlî, tafsîr ijtimâ'î,* dan *tafsîr bayânî*; (2) *tharîqah*, yaitu aspek teknis dalam menafsirkan al-Qur`an, yaitu *tafsîr bi al-ma`tsûr* dan *tafsîr bi al-ra`yi*; (3) *uslûb*, yaitu metode menafsirkan al-Qur`an, semakna dengan manhaj yang dimaksudkan oleh al-Farmâwî. *Uslûb* tafsir meliputi *tafsîr tahlîlî, tafsîr ijmâlî, tafsîr muqâran*, dan *tafsîr mawdhû'î*.[13]

---

[12] Lihat lebih lanjut 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î: Dirâsah Manhajiyyah Mawdhû'iyyah* (T.Tp.: T.p., 1976), h. 18-36, dan 37 dst (khusus tafsîr tematik).

[13] Lihat Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân al-Rûmî, *Buhûts fî Ushûl al-*

Dari beberapa unsur yang dikemukakan kedua penulis ini, di sini akan dirangkum dan ditambahkan sebagian unsur-unsur terkait dengan metodologi penafsiran al-Qur`an. Pertama, sumber tafsir, yaitu dengan media apa kita menafsirkan ayat al-Qur`an. Pada dasarnya, ada dua sumber utama, yaitu (a) wahyu (dengan ayat lain yang relevan, hadîts, atsar) yang disebut sebagai *tafsîr bi al-ma`tsûr* atau *tafsîr bi al-riwâyah* dan (b) nalar yang disebut sebagai *tafsîr bi al-ra`y* atau *tafsîr bi al-dirâyah*. Nalar memiliki domain yang luas. Selama ini tawaran yang termasuk wilayah nalar dalam tafsir, antara lain, adalah (1) sains (*science*) yang melingkupi ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), seperti biologi dan fisika, dan ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), seperti sosiologi, antropologi, dan sejarah; (2) *qawâ'id al-tafsîr* (kaedah-kaedah penafsiran), seperti yang kebahasaan (*qawâ'id lughawîyah*) dan *qawâ'id ushûlîyah* (kaedah-kaedah ushûl al-fiqh); (3) korelasi ayat (*munâsabah*) yang dianggap sebagai media analisis tafsir yang bersumber dari nalar, karena meski dalam menerapkannya penafsir bertumpu terhadap korelasi antarayat, atau antarsurah, dsb., tapi melihat hubungan, korelasi, atau keseimbangan pembicaraan antarayat dan surah tersebut, dan apa yang bisa disimpulkan dari hubungan tersebut, sumbernya adalah nalar yang bertumpu pada kejelian penafsir.

Kedua, validitas sumber, yaitu apakah sumber-sumber tersebut bisa dipercaya dan dengan media apa mengukur validitasnya. Pertama, berkaitan dengan tafsir ayat dengan ayat, tentu saja, dari segi keterpercayaan (validitas) sangat valid, karena ayat al-Qur`an dari segi asal-usulnya (*wurûd*) telah terbukti sebagai wahyu yang otentik (*qath'îy al-wurûd*), namun dari segi kejelasan maknanya (*dilâlah*, *dalâlah*) ada tingkat kejelasan maknanya pasti (*qath'îy al-dilâlah*) dan ada yang tingkat kejelasan makna

*Tafsîr* wa Manâhijih (Riyâdh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2009), h. 55-113.

tidak pasti, tapi disertai indikasi yang kuat (*zhanîy al-dilâlah*). Di samping, validitas dan kejelasan makna, ayat al-Qur`an yang dijadikan penafsir bagi ayat al-Qur`an yang lain (*al-Qur`ân yufassir ba'dhuh ba'dhan*) juga harus dilihat proporsionalitasnya, yaitu apakah kedua ayat atau beberapa ayat tersebut memliki kaitan logis sebagai ayat penafsir dan ayat ditafsir. Kedua, berkaitan dengan tafsir ayat dengan hadîts dan atsar, validitasnya dari segi asal-usulnya (*wurûd*) bisa diukur dengan kritik *sanad* dan kritik *matn*. Jika validitasnya telah terbukti dapat dipercaya, sumber hadîts dan atsar juga harus dinilai dari segi proporsionalitasnya, yaitu apakah hadîts dan atsar tersebut memiliki hubungan yang logis sebagai penafsir bagi ayat al-Qur`an yang sedang kita tafsirkan.

Ketiga, teknik penafsiran. Bagian yang lebih spesifik dan operasional dari metode tafsir adalah teknik penafsiran. Wahyu (ayat, hadîts, dan atsar) dan nalar bisa disebut sebagai sumber penafsiran, karena dengan keduanya lah suatu ayat ditafsirkan. Namun, sebagai cara kerja, mekanisme perujukan kepada keduanya bisa disebut sebagai teknik penafsiran. Oleh karena itu, kita bisa menyebut "teknik *tafsîr bi al-ma'tsûr*" jika kita merujuk ke sumber-sumber riwayat dalam menafsirkan ayat dan "teknik *tafsîr bi al-ra`y*" jika kita merujuk sumber nalar. Namun, apa yang dimaksud sebagai teknik penafsiran di sini meliputi: (a) teknik penjelasan, yaitu bagaimana penafsiran atau penjelasan terhadap suatu ayat diarahkan dari penjelasan ayat secara deskriptif (*bayânî*), "satu arah" dengan berupaya menjelaskan ayat secara jelas mungkin, atau secara komparatif (*muqâran*) dengan "beberapa arah", seperti membandingkan penafsiran dua tokoh tafsir mengenai suatu ayat; (b) keluasan penjelasan yang dikemukakan, ada yang penjelasannya bersifat global (*ijmâlî*), seperti penjelasan dalam *Tafsîr al-Jalâlayn*, dan ada yang penjelasannya bersifat mendalam atau rinci (*ithnâbî*, *tafshîlî*),

seperti halnya dalam *Mafâtîh al-Ghayb*; (c) penjelasan berdasarkan kronologi turun al-Qur`an (*tartîb al-nuzûl*) atau berdasarkan urutan *mushhaf* (dari surah al-Fâtihah hingga surah al-Nâs). Apa yang disebut selama ini oleh pakar tafsir sebagai tafsîr *tahlîlî* mengemukakan uraian berdasarkan urutan surah dalam *mushhaf*, sedangkan tafsîr *mawdhû'î* berdasarkan urutan turunnya surah-surah al-Qur`an. Berbeda dengan tafsîr *mawdhû'î* yang uraiannya berdasarkan tema dengan menghimpun seluruh ayat terkait yang disusun dalam bahasannya berdasarkan kronologi turunnya surah-surah al-Qur`an, tafsîr *nuzûlî* adalah tafsîr yang tidak mengikuti tema dengan mengumpulkan ayat-ayat tentang tema tertentu, namun membahas surah persurah yang disusun berdasarkan kronologi turunnya, seperti *al-Tafsîr al-Hadîts* karya Muhammad 'Izzah Darwazah dan *Fahm al-Qur`ân*: *al-Tafsîr al-Wâdhih Hasab Tartîb al-Nuzûl* karya Muhammad 'Âbid al-Jâbirî.

Keempat, pendekatan (*approach*, *muqârabah*) dan kerangka teori (*theoritical frame-work*). Pendekaan adalah "cara berpikir" dalam memperlakukan data (ayat). Pendekatan, sebagaimana diuraikan sebelumnya, bisa positivistik (data harus terukur dan dapat dibuktikan ulang secara kuantitatif), fenomenologi (data merupakan pemaknaan subjek yang harus diapresiasi), dan stukturalisme (struktur seperti hukum, institusi, dan tatanan ekonomi adalah hal bisa mempengaruhi kesadaran seseorang secara sadar atau tidak sadar). Dalam kajian tafsir, menurut penelitian Moh. Natsir Mahmud, kajian Barat (orientalis) terhadap al-Qur`an bisa dipetakan kepada dua arus utama pendekatan, yaitu (a) pendekatan historisisme yang mengkaji persoalan asal-usul al-Qur`an yang umumnya diwarnai pendapat bahwa al-Qur`an adalah imitasi terhadap tradisi Yahudi-Kristen, sebagaimana dikemukakan Wansbrough dalam *Quranic Studies*; (b) pendekatan fenomenologis yang tidak lagi "menggugat" otentisitas al-Qur`an, melainkan secara apresiatif mengkaji kandungan al-

Qur`an sebagaimana al-Qur`an sendiri berbicara. Pendekatan mungkin pula menggunakan cara pandangan keilmuan, seperti pendekatan sosiologis. Di samping pendekatan, kajian tafsir juga bisa menerapkan kerangka teori, terutama untuk kajian tafsir interdisipliner (menggunakan cara pandangan suatu disiplin keilmuan di luar ilmu-ilmu keislaman normatif untuk menjelaskan ayat al-Qur`an). Teori tidak dimaksudkan untuk dibuktikan (diverifikasi, terbukti atau tidak melalui kajian al-Qur`an), melainkan berfungsi, antara lain, sebagai kerangka orientasi untuk menganalisis dan klasifikasi data (ayat).[14]

Kelima, kecenderungan (*ittijâh, naz'ah*) atau corak (*laun*).[15] Pendekatan yang digunakan dalam tafsir tidak hanya dari perspektif ilmiah (positivistik, fenomenologi, dan strukturalisme), melainkan juga dari perspektif ilmu-ilmu normatif Islam (seperti teologi, fiqh, tashawuf, dan filsafat). Pendekatan yang diterapkan ini menyebabkan munculnya tafsir-tafsir yang membahas makna ayat dari sisi tertentu secara mendalam, seiring dengan spesialisasi yang ditekuni oleh penafsir. Para ahli fiqh, seperti al-Jashshâsh, mungkin menafsirkan ayat-ayat hukum secara panjang lebar, dan para filosof, seperti Ikhwân al-Shafâ`, mungkin menjelaskan ayat-ayat yang bisa ditafsirkan secara filosofis. Dalam disertasinya, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Muhammad Husayn al-Dzahabî menyebut kecenderungan saintifik (*'ilmî*), sektarian (*madhhabî*), atheis (*ilhâdî*), retorik (*bayânî*), hukum (*fiqhî*), sufistik (*isyârî*), dan sastrawi kemasyarakatan (*adabî ijtimâ'î*).[16] Sedangkan, Fahd al-Rûmî hanya mempetakan kecenderungan

[14] Mattulada, "Studi Islam Kontemporer (Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi, dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan)," dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*: *Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 4.

[15] Islah Gusmian menyebut hal ini dengan istilah "nuansa". Istilah "nuansa" tentu menunjukkan arah pembahasan yang tidak dominan. Islah, *Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013), h. 111-122.

[16] Lihat Muhammad Husayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* (Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005).

rasional modern pada tafsir al-Afghânî, 'Abduh, Ridhâ, dan al-Marâghî yang, antara lain, bertolak dari metode unit topikal (*al-wihdah al-mawdhu'îyah*) dalam memahami ayat.[17] Hasan Hanafî menyebut jenis kecenderungan tafsir, yaitu linguistik, historis, fiqh, sufistik, filosofis, dogmatis, saintifik, reformis, dan sosial.[18] *Tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra`y*, jika menekankan kedua sumber tersebut dan memberikan uraian yang panjang lebar, bisa disebut sebagai kecenderungan *atsarî* dan *nazharî*. Pemilahan ini tidak bersifat ketat (*clear-cut*), karena sebuah tafsir yang sumber dan teknik *bi al-ma`tsûr* bisa jadi memiliki kecenderungan yang rasional. Setiap penafsir bisa mengembangkan nalar yang mendalam terhadap data yang berupa ayat, hadîts, atau atsar sekalipun. Di sisi lain, tafsir tidak hanya terkait dengan bagaimana memaknai teks yang multi-aspek (*dhû wujûh*), melainkan juga terkait dengan isi kesadaran *mufassir* yang tercermin dari tafsîr atau ta`wîlnya. Oleh karena itu, setiap tafsir mungkin memiliki kecenderungan ganda. Tafsir mungkin berkecenderungan polemis-saintifik-teologis (*jadalî 'ilmî kalâmî*) seperti *Mafâtîh al-Ghayb*, metodis-linguistik-retoris (*manhajî lughawî bayânî*) seperti *al-Kashshâf*, reformis-sastrawi (*ishlâhî adabî*) seperti *al-Manâr*, linguistik-ensiklopedis (*lughawî mawsû'î*) seperti *Tafsîr al-Sya'râwî*.[19] Muhammad Ibrâhîm Syarîf dalam disertasinya, *Ittijâhât al-Tajdîd fî Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*, menyebut kecenderungan hidayah (*al-ittijâh al-hidâ`î*), sastrawi (*al-ittijâh al-adabî*), dan saintifik (*al-ittijâh al-'ilmî*).[20]

Posisi paradigma sebagai gugusan berpikir, "eksemplar", teori, metode, dan perangkat yang digunakan oleh para ilmuwan

[17] Lihat lebih lanjut Fahd al-Rûmî, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqlîyah fî al-Tafsîr* (Riyâdh: Idârat al-Buhûts al-'Ilmîyah wa al-Iftâ` wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1983).

[18] Lihat karyanya, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat* (Yogyakarta: Nawesea, 2007).

[19] Arsip *Multaqâ Ahl al-Tafsîr* 10, kompilasi Abû Muhammad Mishrî dalam http: www.aldahereyah.net (2 September 2017).

[20] (Cairo: Dâr al-Salâm, 2008).

tertentu,[21] dalam kerja metodologi tafsir berada dan berfungsi sebagai "payung" bagi pendekatan dan kerangka teori. Jika kita menganalogikan dengan penelitian sosial, paradigma fakta sosial (*social fact*), misalnya, menjadi semacam landasan filosofis yang menjadi "payung" bagi pendekatan positivisme dan kerangka teori yang relevan dengan cara berpikir positivisme. Tidak ada paradigma khusus dalam konteks kajian tafsir, sepanjang pengetahuan penulis, yang diteoritisasikan oleh para penulis tafsir. Akan tetapi, jika teori-teori sosial bergerak dalam tiga paradigma dalam "membaca" fenomena sosial,[22] saya kira, kita bisa menawarkan dua macam paradigma tafsir, dilihat dari kajian tafsir mono-disipliner, interdisipliner, dan multi-disipliner. Pertama, paradigma saintifik (ilmiah), yaitu paradigma dari teori ilmu pengetahuan, antara lain, yang bisa menjadi dasar bagi kajian-kajian interdisipliner dan multi-disipliner. Kedua, paradigma doktriner (ajaran), yaitu paradigma dari ajaran-ajaran Islam sendiri, bukan ajaran yang partikular (*juz`iyyah*), karena sesama ajaran partikular tidak bisa menjelaskan secara komperehensif inti (*core*) ajaran, melainkan ajaran yang universal, yang meski ditarik dari ajaran-ajaran partikular, jadi mirip seperti yang diusulkan oleh al-Syâthibî berkaitan dengan konsep *tawâtur*. Inti (*core*) ajaran tersebut telah dirumuskan oleh al-Syâthibî dalam beberapa hal, antara ajaran ideal-moral.

Atas dasar uraian di atas, kita bisa membedakan dua macam aspek utama dalam metodologi tafsir al-Qur`an. Pertama, aspek teknis yang terkait dengan kerja metodologis tafsir, yaitu seperti *tafsir bi al-ma`tsûr* dan *tafsîr bi al-ra`yi* dan memgukur validitas sumber tafsir. Kedua, aspek "mental" dalam pengertian "cara

[21] Istilah ini untuk menerjemahkan paradigma digunakan oleh George Ritzer dengan merujuk kepada pendapat Watson dan Cruk sebagai "hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima secara umum". Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science,* terj. Alimandan (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h. 5.

[22] Paradigma tersebut adalah paradigma fakta sosial, paradigma definisi sosial, dan paradigma perilaku sosial.

berpikir" yang di dalamnya termuat paradigma dan pendekatan. Aspek "mental" tidak hanya bersumber dari cara berpikir saintifik (ilmiah) yang sumbernya dari hasil temuan ilmiah yang diteoretisasikan, melainkan juga dari cara berpikir doktriner (ajaran), antara lain paradigma ideal-moral yang ditarik dari ajaran-ajaran universal, baik teologis, fiqh, maupun moral.[23]

[23] Paradigma ideal-moral dari *maqâshid al-syarîah* dikaji di sini dan sebagian isu di dalamnya juga dikaji oleh beberapa pengkaji. Lihat, misalnya, bahasan "Metodologi Penafsiran al-Qur`an", dalam Abd. Moqsith Ghazali et.al., *Metodologi Studi al-Qur`an* (Jakarta: Gramedia, 2009). Lihat deskripsi, analisis, dan kritik terhadap pemikiran ini dalam Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), h. 110-136. Namun, paradigma teologis tidak banyak dikaji. Ajaran teologis al-Qur`an sebagai sebuah prinsip dan inti ajarannya, bukan sebagai doktrin teologis aliran-aliran, seharusnya juga dijadikan sebagai paradigma penafsiran al-Qur`an. Selama ini, para penulis '*ulûm al-Qur`ân*, hanya "menitipkan" hal ini melalui syarat mufassir, yaitu penguasan ilmu berupa "*ushûl al-dîn*" dan dari segi adab berupa "i'tikad yang benar" (*shihhat al-i'tiqâd*) dan lebih bersifat sektarianisme. Jika penulisnya seorang Asy'arî, yang "i'tikad yang benar" itu adalah dari perspektif Asy'ariyyah. Lihat, misalnya, Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz II, h. 181; Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Mansyûrât al-'Ashr al-Hadîts, 1973), h. 329. Belakangan, syarat itu malah tidak ditekankan, dan malah dialihkan ke pengertian lain, "objektivitas", sehingga skopnya melebar. Hal ini diusulkan oleh M. Quraish Shihab untuk membuka pintu penafsiran dari non-Muslim. Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 397-398. Jika prinsip hukum (fiqh) dan prinsip moral (*akhlâq*) dijadikan sebagai paradigma penafsiran, seharusnya lebih utama prinsip-prinsip teologis al-Qur`an menjadi paradigma penafsiran. Sayangnya, konsep-konsep teologis al-Qur`an selama ini banyak dikooptasi oleh aliran-aliran teologis, seperti misalnya, aliran Qadariyyah hanya menggunakan ayat-ayat al-Qur`an yang mengesankan mendukung paham mereka secara sepihak. Begitu juga, kalangan Jabariyyah melakukan sebaliknya. Agenda keilmuan yang harus dilakukan adalah "rekonstruksi sistematis", sebagaimana diusulkan oleh Fazlur Rahman, ilmu-ilmu keislaman, termasuk teologi, dengan melakukan "kajian sistematik" terhadap ayat-ayat al-Qur`an untuk merumuskan "pandangan-dunia" (*world-view*) teologis al-Qur`an. Intisari dari pandangan itu bisa dijadikan sebagai paradigma penafsiran al-Qur`an. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*: *Transformation of an Intellectual Tradition,* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), h. 182-196. Selama ini, upaya untuk menafsirkan al-Qur`an di bawah naungan ajaran-ajaran inti dan universal teologi al-Qur`an dilakukan secara tidak utuh, antara lain, terserak dalam bentuk kaidah-kaidah tafsir, misalnya: "*al-qawl al-ladzi yu'azhzhimu maqâm al-nubuwwah wa lâ yunsabu ilayhi mâ lâ yalîqu bihâ awlâ bi tafsîr al-âyah*" dan "*kull qawl tha'ana (yath'anu) fî 'ishmat al-nubuwwah wa maqâm al-risâlah fahuwa mardûd*". Lihat, Mas'ûd al-Rakîtî, *Qawâ'id al-Tafsîr 'ind Mufassirî al-Gharb al-Islâmî Khilâl al-Qarn al-Sâdis al-Hijrî* (Maroko: Dâr Abî Qirâq dan Wizârat al-Awqâf wa al-Syu`ûn al-Islâmiyyah, 2012), h. 344-352.

Sebagai aspek mental dalam kerja metodologis penafsiran al-Qur`an, paradigma ideal-moral berfungsi sebagai kerangka rujukan nilai dalam menafsirkan al-Qur`an. Dengan begitu, tidak boleh ada penafsiran yang hasilnya bertentangan dengan ideal-moral yang sifatnya universal itu. Paradigma tersebut berfungsi sebagai kontrol dan prinsip yang mengarahkan (*guiding principle*) penafsiran.

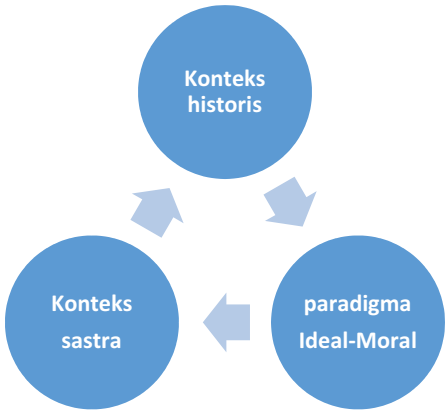
Dalam hubungannya dengan penafsiran historis dan kontekstual yang berbasis etik, sebagaimana ditawarkan oleh Fazlur Rahman, maka paradigma ideal moral yang terkandung dalam *maqâshid al-syarî'ah* memiliki fungsi sebagai berikut:

**1. Penafsiran etis-historis.**

Yang dimaksud dengan "penafsiran etis-historis" adalah penafsiran yang berupaya memahami ayat al-Qur`an dari konteks historis sebagai titik-tolak awal turunnya ayat. Kemudian, penafsiran historis itu dengan pesan ideal-moralnya, baik yang dipahami dari alasan-alasan di balik ayat yang merespon situasi sejarah itu, sebagaimana dikenal dengan *taqshîd*,[24] melainkan juga dihubungkan dengan pesan ideal-moral yang disarikan dari *maqâshid al-syarî'ah*. Dengan demikian, hingga di sini, kita telah mempertimbangkan dua aspek utama dalam penafsiran, yaitu konteks historis dan pesan ideal-moral yang universal. Hal lain yang harus dipertimbangkan adalah konteks sastra yang dipahami lewat pendekatan secara tematik, atau pendekatan sistematis,

[24] Yang dimaksud dengan *taqshîd* adalah upaya untuk memahami dan merumuskan tujuan syarî'ah melalui ayat al-Qur`an atau hadîts. Sebenarnya, menurut al-Syâthibî, ada empat cara dalam memahami *maqâshid al-syarî'ah*, yaitu metode nalar yang menyeimbangkan antara pembacaan yang literalis model Zhâhiriyyah dan substansialis model Bâthiniyyah. Lihat, lebih lanjut, dalam Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an hingga Fiqh al-Bî`ah* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015), h. 140-146. Lihat versi buku ini online di https://www.academia.edu/26674976/ISLAM_RAMAH_LINGKUNGAN_DARI_EKO-TEOLOGI_AL-QUR`AN_HINGGA_FIQH_AL-BIAH.

menurut Fazlur Rahman. Dengan demikian, ada tiga sisi yang saling berinteraksi, yaitu konteks historis, konteks sastra, dan paradigma ideal-moral yang ditarik dari *maqâshid al-syarî'ah*.




Unsur tradik ini perlu menjadi pertimbangan dalam penafsiran adalah karena alasan-alasan berikut. Pertama, konteks sastra adalah konteks di mana suatu tema atau istilah yang digunakan dalam al-Qur`an dan keterkaitannya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudah tema/ istilah tersebut, serta penggunaannya dalam beberapa ayat dalam surah-surah al-Qur`an. Perlunya konteks ini dipertimbangkan dalam penafsiran al-Qur`an adalah: (1) untuk melihat pergeseran makna tema atau istilah tersebut pada masa pra-al-Qur`an dan semasa turunnya al-Qur`an; (2) memahaminya dalam sistem linguistik al-Qur`an; (3) untuk melihat pergeseran makna tema atau istilah dalam pengunaannya dalam al-Qur`an hingga penggunaannya pasca-al-Qur`an yang dikembangkan oleh ilmu-ilmu keislaman; (4) konteks sastra bersama dengan konteks sejarah membantu memahami tujuan dan pandangan-dunia al-Qur`an.[25]

[25] Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1989), h. 51-52.

Kedua, konteks historis berfungsi sebagai: (1) pedoman dalam menyusun ayat-ayat al-Qur`an tentang suatu tema berdasarkan kronologi turunnya; (2) pedoman dalam melihat "konteks langsung" ayat, yaitu konteks dan latar belakang sejarah turunnya ayat sebagai pertimbangan yang harus diinteraksikan dengan konteks sastra; (3) pedoman untuk universalisasi pesan ayat al-Qur`an yang terlihat dari bagaimana al-Qur`an merespon gejala sejarah dalam masyarakat Arab.[26]

Ketiga, paradigma ideal-moral dari *maqâshid al-syarî'ah*, sebagaimana dikemukakan, berfungsi sebagai kerangka rujukan nilai, kontrol, dan prinsip yang mengarahkan penafsir dalam menafsirkan al-Qur`an. Nilai ideal-moral ini, sebagaimana dijelaskan, diperas oleh al-Syâthibî dari sejumlah ayat al-Qur`an secara induktif yang kebenarannya mencapai level "yakin" (*qath'î*). Prinsip universal ini juga harus berinteraksi dengan pesan ideal-moral yang ditarik dari "konteks langsung" (konteks sejarah dan latar belakang ayat) dan konteks sastra.

Dengan demikian, penafsir dalam menafsirkan al-Qur`an secara global berhadapan pertama dengan dua entitas, yaitu teks (*text, nash*) al-Qur`an dengan segala problem kebahasaannya dan sejarah (*history, târîkh/ siyâq*). Teks adalah sumber utama penafsiran, sedangkan sejarah adalah konteks yang memberi muatan terhadap teks. Teks dan sejarah bergerak dengan muatan nilai di dalamnya, sehingga perlu memahami teks dari paradigma pesan ideal-moral yang dibawanya, caranya dengan diperas dari teks dan dari sejarah situasional ketika itu.

Tidak cukupkah memahami pesan ideal-moral melalui "konteks langsung" atau konteks sejarah itu, tanpa melalui *maqâshid al-syarî'ah*? Pesan ideal-moral yang ditarik secara langsung dari suatu ayat al-Qur`an yang sedang ditafsirkan, baik melalui analisis

[26] Amal dan Syamsu Rizal, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an,* h. 53-55.

konteks sastra maupun konteks langsung kesejarahannya, memiliki keterbatasan-keterbatasan. Keunggulan dari paradigma ideal-moral *maqâshid al-syarî'ah* bisa dipahami dari alasam-alasan di balik sejumlah metode yang diusulkan oleh al-Syâthibî dalam memahami tujuan-tujuan syarî'ah ini. Salah satu alasannya adalah bahwa, menurut metode ke-3, tujuan luhur syarî'ah harus dilihat kemungkinan dari dua level, yaitu tujuan asal atau tujuan primer (*al-maqâshid al-ashliyyah*) dan tujuan pendukung atau sekunder (*al-maqâshid al-tâbi'ah*). Jika penafsir hanya berpatokan pada suatu atau sedikit ayat saja dalam memahami pesan ideal-moralnya, sangat rentan ia hanya menangkap tujuan-tujuan sekunder syarî'ah. Misalnya, shalat dimaksudkan untuk beberapa tujuan, yaitu menghindarkan dari perbuatan keji dan munkar, sebagai sarana untuk meminta rejeki kepada Tuhan (Q.s. Thâhâ: 132), dan sebagai sarana untuk memohon agar sebagian keinginan terwujud (Q.s. al-Baqarah: 45). Akan tetapi, tujuan-tujuan ini hanya pada level sekunder. Tujuan utama dan sesungguhnya disyariatkannya shalat, menurut al-Syâthibî, adalah penghambaan diri, sebagai kristalisasi tujuan teologis-transendental "menjadi hamba Allah" (*'abd Allâh*) dengan mengingat-Nya (Q.s. Thâhâ: 14, al-'Ankabût: 45[27]). Tujuan ini tidak secara serta merta bisa dipahami dari satu ayat yang sedang ditafsir oleh penafsir, melainkan merujuk ke dua ayat ini tentang penekanan terhadap mengingat Allah swt sebagai sarana bagi tujuan utama dan merujuk ke sejumlah ayat lain, sebagaimana

[27] Menarik disimak di sini bahwa, menurut al-Syâthibî, ayat ini ternyata memuat dua tujuan shalat sekaligus, yaitu mengingat Allah swt sebagai wujud pelaksanaan tujuan utama, dan mencegah dari perbuatan keji dan mungkar sebagai tujuan sekunder. Redaksi ayat malah menyebut tujuan sekunder sebelum tujuan utama. Tampaknya, al-Syâthibî menyimpulkan mengingat Allah swt sebagai tujuan utama dari redaksi ayat, "dan sesungguhnya mengingat Allah (dalam shalat) adalah besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain)" (Terjemah dari Tim Penerjemah, *al-Qur`an dan Terjemahnya* [Jakarta: Kementerian Agama, 1993], h. 635).

dibuktikan oleh al-Syâthibî, tentang penghambaan diri di hadapan Allah swt sebagai tujuan utama.[28]

Metode penggalian *maqâshid al-syarî'ah* yang diusulkan oleh al-Syâthibî memang memiliki sejumlah keunggulan, antara lain, dari aspek kekuatan penelusurannya secara induktif terhadap sejumlah dalîl sehingga penyimpulannya meyakinkan. Metode yang diusulkan dan diterapkannya sendiri diakui sebagai "metode nalar" yang diterapkannya untuk menyeimbangkan antara teks (*lafzh*) dan makna (*ma'nâ*), menyeimbangkan pembacaan kalangan literalis (Zhâhiriyyah) yang mengabaikan makna hakiki di balik teks (karena teks hanyalah sarana bagi makna yang dituju; teks tidak boleh "disakralkan", *ta'abbudan*)[29] di satu pihak, dan pembacaan substansialis kalangan Bâthiniyyah yang mengabaikan kemandirian teks dengan hanya menekankan makna batin, serta kalangan rasional yang pembacaannya didahlui oleh pra-konsepsi.[30] Kelemahan "metode nalar" terhadap teks dan makna yang walaupun dilakukan secara seimbang adalah masih berkutat pada wilayah teks-makna, padahal makna pada sebuah teks akan semakin jelas jika dipahami melalui analisis terhadap konteks (*siyâq*) yang mengelilinginya, yaitu konteks langsung kesejarahannya. Jadi, pembacaan *maqâshid* memang mengandaikan metode yang sintesis antara teks, makna,[31] dan

[28] Wardani, *Islam Ramah Lingkungan*, h. 141-143.

[29] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid II, Juz II, h. 62.

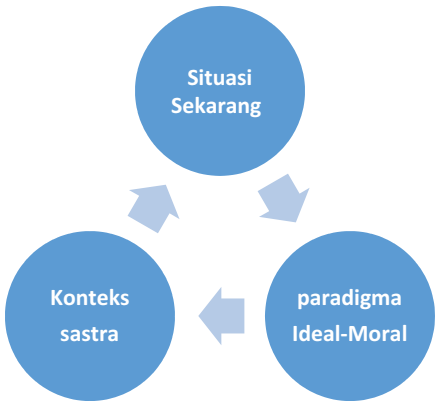
[30] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid I, Juz II, h. 297-298.

[31] Sekali lagi, "makna" yang dimaksud di sini bukan makna yang lahir secara mekanis dari teks, melainkan "makna" sebagai keinginan yang dimaksud. Ini perlu dipahami, karena menurut al-Syâthibî, ungkapan teks sebenarnya adalah hanya sarana, atau sering disebut sebagai "bejana penampung" (*wi'â`*), bagi makna yang dimaksudkan sesungguhnya. Al-Syâthibî (*al-Muwâfaqât*, Jilid I, Juz II, h. 62) mengatakan, "Menurut tradisi yang berlaku di kalangan bangsa Arab, ungkapan tidak seharusnya dilihat secara sakral (*ta'abbudan*) ketika ungkapan itu melindungi/ menampung makna, meski juga perlu disadari bahwa makna juga tentu menyesuaikan dengan ungkapan". Pernyataan ini harus benar-benar dipahami, karena bukan karena ingin menafikan *lafzh*, melainkan *lafzh* harus dipahami dari maksud sesungguhnya. Oleh karena itu, di sini "makna" disebut sebagai entitas tersendiri di samping teks dan konteks.

konteks. Pertimbangan konteks historis bersama ayat spesifik yang meresponnya yang kemudian darinya disarikan pesan ideal-moral telah diadopsi dalam metode "gerak bolak-balik" (*double movement*) yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Akan tetapi, metode ini tidak mampu merumuskan pesan ideal-moral secara lebih komprehensif, sama halnya ketika pendekatan konteks sejarah dan konteks sastra rentan terjebak dalam tujuan sekunder.

**2. Penafsiran etis-kontekstual.**

Yang dimaksud dengan "penafsiran etis-kontekstual" adalah penafsiran terhadap ayat al-Qur`an dengan merespon dan mempertimbangkan konteks kekinian yang dihadapi, lalu mendialogkannya dengan nilai ideal-moral sebagai paradigma penafsiran. Dengan demikian, ada tiga sisi yang saling berinteraksi, yaitu situasi kekinian, konteks sastra, dan paradigma ideal-moral yang ditarik dari *maqâshid al-syarî'ah*.




Pada prinsipnya, tidak ada perbedaan antara penafsiran ini dengan penafsiran etis-historis di atas dalam hal bahwa keduanya tetap mempertimbangkan konteks sastra, konteks sejarah,

dan paradigma ideal-moral. Hanya saja, hasil dari interaksi tiga elemen dicoba untuk diperhadapkan dengan konteks kekinian. Caranya, sama halnya dengan tawaran Fazlur Rahman, intisari dari pesan ideal-moral tersebut menjadi jawaban terhadap kasus-kasus kontemporer yang terjadi. Cara ini mungkin sangat rentan terhadap reduksi ajaran al-Qur`an menjadi sekadar nilai-nilai saja. Esensialisme dalam pengertian hanya menekankan substansi moral ajaran tanpa terekspresi dalam forma-forma ajaran sama berbahayanya dengan formalisme yang hanya menekankan sisi luar ajaran, tanpa memahami esensinya.

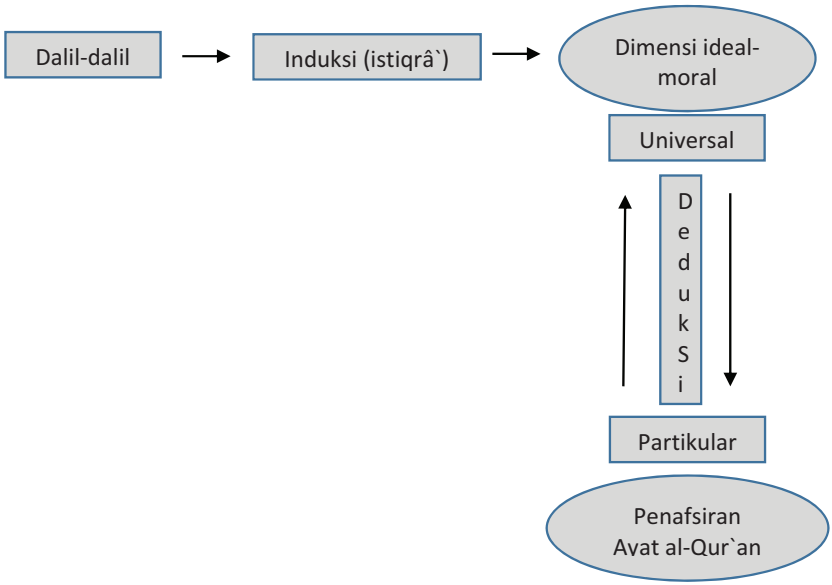
Perbedaan mendasar antara pesan ideal-moral Fazlur Rahman dengan pesan ideal-moral dalam *maqâshid al-syarî'ah* al-Syâthibî adalah bahwa yang pertama sangat rentan dengan esensialisme, sedangkan yang kedua menganggap bahwa ajaran al-Qur`an tidak seluruhnya bisa dipahami aspek alasan (*'illah*) yang mendasarinya. Sebagian dari ajaran itu adalah *ta'aqqulî*, sedangkan sebagian yang lain adalah *ta'abbudî*. Sebagian dari ajaran juga ada yang seluruhnya, dan ada yang sebagian aspeknya saja, yang *ta'aqqulî* atau *ta'abbudî*.

## C. Objektivitas-Subjektivitas Penafsiran

Sebagaimana diuraikan sebelumnya, *maqâshid al-syarî'ah* dirumuskan dengan metode nalar dari sejumlah dalîl secara induksi (*istiqrâ`*). Dari dalîl-dalîl yang walaupun secara terpisah bersifat *zhannî*, namun sebagai sebuah keseluruhan menunjukkan kepada pengertian yang sama hingga derajat pengetahuan yang meyakinkan (*qath'î*). Prinsip-prinsip ideal-moral yang disimpulkan pun bersifat universal. Di samping karena proses yang terukur secara objektif ini, nilai-nilai yang dikandungnya sendiri juga bersifat universal.

Dalam aplikasinya terhadap penafsiran al-Qur`an, dimensi ideal-moral dalam *maqâshid al-syarî'ah* tersebut, karena universalitasnya, dijadikan sebagai kerangka rujukan, layaknya seperti "premis mayor" (*muqaddimah kubrâ*). Hal itu karena prinsip-prinsip yang terkandung di dalam berlaku semua manusia, diakui oleh semua agama, dijadikan sebagai ketentuan syarî'ah, dan pondasi agama. Ayat al-Qur`an yang sedang ditafsirkan, karena berisi aturan spesifik, bersifat partikular (meski tidak setiap ayat selalu bermuatan partikular) atau kasuistik, sehingga secara deduktif (*qiyâs*) dirujukkan ke prinsip-prinsip ideal-moral yang universal itu.

Proses penafsiran al-Qur`an dengan paradigma ideal-moral *maqâshid al-syarî'ah* bisa dijelaskan dalam skema berikut:




Dari proses perumusannya hingga dijadikan sebagai kerangka rujukan tafsir berparadigma etis, *maqâshid al-syarî'ah* bisa dikategorikan sebagai tawaran paradigma penafsiran yang objektif dan terukur.

Meski permusannya bersifat logis melaui induksi dan penerapannya dalam tafsir juga bersifat logis melalui deduksi, tidak berarti bahwa tidak ada unsur subjektivitas di dalamnya. Kerja metodologis tafsir ini—mirip seperti prinsip "keharusan mengembalikan ayat *mutasyâbih* ke ayat *muḥkam* (*radd al-mutasyâbih ilâ al-muḥkam*)[32]—rentan diterapkan secara subjektif. Perujukan suatu ayat partikular yang ingin ditafsirkan ke prinsip-prinsip ideal-moral yang universal merupakan aktivitas nalar penafsir, sehingga kerja metodologis tafsir ini merupakan kerja metodologi tafsir dengan media nalar (*al-tafsîr bi al-ra`yi*) dan juga memiliki kecenderungan menjadi tafsir rasional (*al-tafsîr al-'aqlî*). Seberapa jauh penggunaan nalar dalam tafsir dan sejauh rasionalitas penafsiran ini tentu tergantung dari tokoh penafsir dan aliran yang menjadi afiliasinya. Muḥammad 'Abduh, misalnya, memiliki kadar rasionalitas yang berbeda dengan kalangan Mu'tazilah.[33]

Unsur subjektivitas itu terjadi dalam penafsiran berparadigma ideal-moral ini dalam hal berikut. Pertama, menilai

[32] Menurut prinsip ini, ayat al-Qur`an yang dianggap *mutasyâbih* (tidak jelas makna dan penerapannya) harus dipahami atau ditafsirkan dengan ayat yang dianggap *muḥkam*. Metode ini banyak diterapkan di kalangan teolog secara subjektif dan tendensius. Sebagai contoh, dalam al-Qur`an, ada dua kelompok ayat yang terkesan menyatakan hal yang berlawanan dalam persoalan tentang kemungkin melihat Allah swt. (*ru`yat Allâh*) di akherat nanti, yaitu ayat-ayat yang mengesankan bahwa Tuhan bisa dilhat dengan mata dan ayat-ayat yang menyatakan sebaliknya. Bagi kalangan Asy'ariyyah yang berpandangan bahwa Dia bisa dilihat dengan mata menganggap bahwa ayat-ayat yang mengesankan Dia bisa dilihat adalah ayat-ayat *muḥkam*, sehingga harus dijadikan sebagai ayat-ayat yang harus dirujuk oleh ayat-ayat yang menyatakan sebaliknya yang dianggap sebagai ayat-ayat *mutasyâbih*. Sebaliknya, Mu'tazilah menganggap sebaliknya dan melakukan penafsiran sebaliknya juga.

[33] Lihat kajian Fahd bin 'Abd al-Raḥmân bin Sulaymân al-Rûmî tentang aliran rasional (*al-madrasah al-'aqliyyah*) dalam tafsir-tafsir modern dalam karyanya, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadîtsah fî al-Tafsîr* (Beirut: Mu`assasat al-Risâlah, 1407), dan lihat juga kajian Nashr Ḥâmid Abû Zayd tentang kecenderungan rasional di kalangan Mu'tazilah dalam karyanya, *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadhiyyat al-Majâz fî al-Qur`ân 'ind al-Mu'tazilah* (Beirut dan al-Dâr al-Baydhâ`/ Casablanca, Maro xxx ko: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996).

relevansi suatu ayat yang sedang ditafsirkan dengan paradigma ideal-moral tersebut. Bukankah tidak semua aspek syarîat adalah *ta`aqqulî* (bisa dinalar alasan disyariatkan suatu hukum? Patokan yang ditetapkan oleh al-Syâthibî sebenarnya adalah dalam konteks ibadah "pada dasarnya, dalam ibadat, hal yang diperhatikan adalah unsur penghambaan (*ta'abbud*)", sedangkan dalam konteks mu'âmalat "pada dasarnya, dalam mu'âmalât, hal yang diperhatikan adalah unsur makna (*ma'ânî*: tujuan, alasan)". Jika dua patokan tersebut diindahkan, penafsir mengurangi subjektivitas. Di samping itu, penafsir mungkin juga secara subjektif menafsirkan ayat tersebut dari unsur-unsur tertentu dari paradigma nilai yang ada (etika teologis-transendental, teleologis-pragmatis, atau instrumentalis). Spesialisasi bidang keilmuan, afiliasi aliran, dan latar belakang sosio-intelektual penafsir bisa jadi mempengaruhi pilihan nilai-nilai tersebut. Seorang penafsir yang ahli dalam bidang tashawwuf bisa jadi lebih menyukai untuk menafsirkan suatu ayat dari nilai teologis-transendental, karena konsep tentang kesadaran akan ketergantungan dan ketundukan terhadap hukum Tuhan lebih dekat dengan konsep *ih̲sân* dalam tashwwuf. Sebaliknya, seorang penafsir dari latar belakang fiqh bisa jadi lebih menyukai penafsiran yang berorientasi hukum (*fiqhî*) dan melihat sisi-sisi dari ayat yang relevan dari perspektif nilai teleologis-pragmatis dan nilai instrumentalis, karena hukum-hukum amaliah lebih mudah untuk dilihat dari skema kebutuhan manusia dan dilihat dari skema tujuan-sarana.

# BAB V
# PENUTUP

## A. Kesimpulan

Dari uraian yang telah dikemukakan, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. *Maqâshid al-syarî'ah* dilihat dari aspek tujuan pembuat syarî'at dalam menetapkan hukum meliputi empat hal. Pertama, tujuan semula yang dimaksud oleh Tuhan dalam penetapan hukum adalah mewujudkan kemaslahatan bagi hamba-Nya yang terujud dalam tujuan elementer (*dharûriyyât*) yang merupakan keniscayaan (*necessities*), yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, tujuan suplementer (*h̲âjiyyât*), yang merupakan kebutuhan (*needs*) manusia, yaitu kebutuhan untuk membuat hidup dan ibadah terpenuhi secara layak dan leluasa, dan tujuan komplementer (*taḥ̲sîniyyât*), yaitu tujuan yang terkait dengan upaya mendapat kehidupan lebih layaj dan menjauhkan hal-hal yang berdasarkan pertimbangan akal sehat merendahkan, kotor, atau hina. Dalam beberapa hal, tujuan-tujuan ini memiliki kesamaan dengan hirarki kebutuhan menurut Abraham H. Maslow. Kedua, tujuan yang terkait dengan keinginan Tuhan agar syariat yang ditetapkan bisa dipahami. Dalam hal ini, al-Qur`an sebagai kitab suci yang

menggunakan bahasa Arab harus dipahami sebagai bahasa Arab murni, di mana tidak ada kosa-kata asing (*'ajam*) di dalam. Begitu juga, masyarakat Arab yang menjadi masyarakat pertama sasaran ide al-Qur`an adalah masyakarat *ummî*, dengan Nabi, dan syarî'at yang juga ummî. Konsep *ummî* ini dimaksudkan oleh al-Syâthibî adalah untuk menjelaskan bahwa *taklîf* itu bisa dipahami karena ada kecocokan antara hal-hal ini, yaitu bahasa Arab murni yang dikenal oleh masyarakat Arab, kondisi masyarakat Arab, Nabi, dan syarî'at yang diturunkan. Implikasi dari konsep ini, antara lain, bahwa menurutnya al-Qur`an tidak memerlukan penafsiran saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*), karena al-Qur`an harus dipahami turun di kondisi masyarakat Arab yang tidak memerlukan penjelasan yang rumit tersebut, melainkan dengan penjelasan yang sesuai dengan apa yang mereka kenal (*ma'hûd al-'Arab*). Ketiga, tujuan yang terkait dengan keinginan Tuhan agar syarî'at yang ditetapkan bisa dibebankan (*taklîf*) kepada *mukallaf*. Dalam hal ini, *taklîf* harus sesuai dengan kemampuan *mukallaf*, karena secara teologis, al-Syâthibî menolak adanya pembebanan di luar kemampuan manusia (*taklîf mâ lâ yuthâq*), sebagaimana juga penolakan Mu'tazilah. Keempat, tujuan pembuat syarî'at dengan memasukkan mukallaf di bawah hukumnya. Tujuannya adalah agar mukallaf benar-benar menjadi "hamba Allah" (*'abd Allâh*) yang secara konsisten hidup dalam naungan hukum-Nya dan dengan mengendalikan hawa napsu.

2. Dari aspek ideal-moral yang mendasari perumusan tujuan-tujuan tersebut, ada gradasi tujuan dan hirarki berpikir etis (*moral judgement*). Jika diurut dari pola pikir dari instrumentalis ke esensialis (intrinsik), maka tujuan supaya syariat dipahami sehingga kemudian ajaran Islam diturunkan dalam bentuk kitab suci berbahasa Arab murni dan tujuan

agar syariat bisa dibebankan sehingga kemampuan *mukallaf* dipertimbangkan, landasan moralnya adalah dengan melihatnya sebagai "instrumen" bagi tujuan sesungguhnya. Namun, instrumen sama bernilainya dengan bernilainya tujuan. Tujuan ini bersifat teknis. Etika yang mendasarinya adalah etika instrumentalis (kebaikan dan keburukan terletak tidak secara instrinsik, melaikan di luar, yaitu tergantung pada instrumen). Dari etika instrumentalis, al-Syâthibî bergerak ke skala kebutuhan manusia, baik yang elementer, suplementer, atau komplementer. Kebutuhan-kebutuhan itu, terutama yang elementer, adalah bersifat universal, karena menjadi pondasi agama (*ushûl al-dîn*), patokan syariah (*qawâ'id al-syarî'ah*), dan hal-hal universal dalam agama (*kulliyyât al-millah*). Jika dilihat secara seksama, kebutuhan manusia tersebut meski berlaku umum bagi semua manusia dan dipertimbangkan di semua agama, perspektif yang digunakan masih instrumentalis, karena kebutuhan-kebutuhan menjadi instrumen bagi keperluan yang tidak hanya teknis, tapi keperluan yang mendasar, seperti kebutuhan akan perlindungan terhadap keyakinan dan praktik agama, hak kebebasan berpikir dan mengekspresikan pendapat, hak akan kebutuhan psikologis akan rasa cinta dan mengembangkan naluri berketurunan, dan hak kepemilikan properti dan hak mengembangkan usaha. Nilai yang mendasari semua adalah bersifat teleologis-pragmatis, yaitu keberhikmahan (kebermanfaat) dari aspek kemaslahatan hukum bagi hamba. Pada level ini, skala berpikir etis al-Syâthibî sudah meninggalkan tujuan teknis, ke instrumentalis, dan sedang menuju ke yang esensial. Tujuan puncak (*ultimate goal, end*) dari semua itu adalah transendensi mukallaf dari kebutuhan teknis dan instrumentalis itu menuju yang esensial, yaitu hakikat hidup dan

hakikat keinginan Tuhan memasukkan mukallaf di bawah hukum-Nya adalah agar ia menjadi "hamba Allah" yang sejati yang di setiap keadaan selalu merasa tergantung dengan-Nya dan tunduk dengan hukum-Nya. Nilai ini bersifat teologis-transendental, karena secara teologis, manusia perlu kesadaran *tawḥîd* seperti itu, yaitu kesadaran tentang Dia sebagai Tuhan, sebagai pelindung, dan sebagai Zat yang harus ditaati.

3. Nilai-nilai ideal-moral yang terkandung dalam *maqâshid al-syarî'ah* tersebut bersifat universal. Al-Syâthibî merumuskannya dari proses metodologi yang sampai kepada kesimpulan yang meyakinkan dan tiba pada kesimpulan yang universal. Universalitas kandungan nilainya tidak hanya melandasi hukum-hukum amaliah, melainkan juga keyakinan, karena memang syarî'ah tidak identik dengan fiqh, melainkan agama (Islam), sehingga menjadi prinsip agama. Lebih jauh lagi, nilai-nilai universal itu bisa diterapkan sebagai kerangka rujukan berpikir dalam pertimbangan agama. Dalam konteks penafsiran al-Qur`an, nilai-nilai ideal-moral itu bisa menjadi kerangka rujukan moral, kontrol, dan prinsip yang mengarahkan dalam menafsirkan al-Qur`an. Ada dua model penafsiran berparadigma etis *maqâshid al-syarî'ah* yang ditawarkan. Pertama, model penafsiran etis-historis, yaitu penafsiran yang berparadigma etis dan bermuara pada pertimbangan konteks historis ketika turunnya al-Qur`an. Dalam hal ini, perlu interaksi antara konteks historis, konteks sastra ayat, dan paradigma ideal-moral. Kedua, model penafsiran etis-kontekstual, yaitu penafsiran yang juga berparadigma etis, namun bermuara pada pertimbangan konteks kekinian. Sebenarnya, konteks historis tetap menjadi pertimbangan, karena dengan menganalisis konteks ini, ideal-moral ayat bisa di-

pahami di samping melalui maqâshid al-syarî'ah. Namun, aksentuasinya adalah pada kondisi kekinian dengan tuntutan umat yang juga berubah. Pada prinsipnya, juga ada tiga unsur yang harusnya berinteraksi, yaitu konteks sekarang, konteks sastra, dan paradigma ideal-moral.

4. Penafsiran yang berparadigma ideal-moral maqâshid al-syarî'ah memiliki sisi objektivitas dan subjektivitas. Karena dirumuskan secara hati-hati, melalui induksi terhadap sejumlah dalîl, sehingga sampai pada level tawâtur, nilai-nilai itu dirumuskan secara objektif dan bernilai universal. Jika nilai ideal-moral universal itu dirujuk dalam penafsiran suatu ayat tertentu secara partikular, maka proses "menurunkan" nilai universal itu ke ayat partikular secara deduksi adalah metode rasional yang sah. Begitu juga, "menaikkan" dari ayat partikular ke nilai universal adalah proses nalar terukur. Meski demikian, ada sisi subjektivitas, antara lain, penafsir dihadapkan pada pilihan-pilihan mana di antara unsur-unsur ideal-moral itu untuk dijadikan sebagai "payung" bagi suatu ayat yang sedang ditafsirkan.

## B. Saran

1. Penafsiran al-Qur`an yang berparadigma ideal-moral seharusnya dijadikan sebagai alternatif, bahkan seharusnya sebagai solusi yang diunggulkan dalam penafsiran al-Qur`an di tengah perkembangan dinamis berbagai tawaran metodologi tafsir. Banyak penafsiran al-Qur`an yang, baik karena latar belakang spesifik penafsirnya yang sempit, atau karena konteks sosio-historis dan politis tertentu, tersedot pada segmen formalisme hukum dalam ayat dengan mengabaikan pesan ideal-moralnya. Contoh paling menyolok tentang hal ini adalah penafsiran ayat-ayat damai, seperti

ayat tentang toleransi, yang dianggap dianulir secara sporadis oleh satu ayat saja, yaitu ayat pedang (*âyat al-sayf*). Penafsiran seperti itu yang kemudian berujung pada kesimpulan bahwa ayat-ayat damai tidak berlaku lagi secara permanen akan bertentang secara diametral dengan pesan sentral etis al-Qur`an tentang prinsip etis dalam beragama, seperti perlindungan terhadap kebebasan beragama dan perlindungan terhadap jiwa.

2. *Maqâshid al-syarî'ah* yang proses perumusannya secara hatihati dan memuat ideal-moral yang bersifat universal memang seharusnya tidak hanya difungsionalisasikan untuk kepentingan perumusan hukum, melainkan sisi universalitasnya bisa dijadikan paradigma dalam melihat dimensi-dimensi Islam. Jasser 'Audah adalah salah seorang intelektual yang memiliki keperihatinan yang sama ketika melihat *maqâshid al-syarî'ah* yang seharusnya difungsionalisasikan untuk berbagai kepentingan, direduksi menjadi perangkat perumusan hukum saja. Ia bahkan menawarkan pola pikir *maqâshid* bisa dijadikan titik-tolak kebangkitan peradaban. Dalam penelitian ini, ideal-moral itu dicoba untuk difungsionalisasikan dalam konteks penafsiran al-Qur`an.
3. Tidak ada sebuah metode tafsir pun yang unggul dilihat dari semua aspeknya, melainkan selalu memiliki sisi kekurangan. Penafsiran al-Qur`an dengan paradigma ideal-moral *maqâshid al-Qur`ân* di samping memiliki sisi objektivitas, juga memiliki sisi subjektivitas. Oleh karena itu, pendekatan interdisipliner dengan menerapkan unsur-unsur metodologis lain, seperti dalam hal dengan mengadopsi pertimbangan "konteks historis" dan "konteks sastra" dipadukan dengan penafsiran ini.
4. Penelitian ini terfokus pada *maqâshid al-syarî'ah* pada aspek "tujuan pembuat syarî'ah" (*qashd al-syârî'*), tidak membahas

sisi lain, yaitu "tujuan mukallaf" (*qashd al-mukallaf*). Oleh karena itu, perlu penelitian lebih lanjut tentang sisi yang belum diungkap di sini dan kaitannya dengan penafsiran al-Qur`an.

# DAFTAR PUSTAKA

**Buku dan Artikel:**


'Alî, Muhammad Kurdî. *Rasâ`il al-Bulaghâ`*. Cairo: Mushthafâ al-Babî al-Halabî, 1913 M.

Abarahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

Abdelkader, Deina. "Modernity, the Principles of Public Welfare (*mashlaha*) and the End Goals of Sharî`a (*maqaâshid*) in Muslim Legal Thought. *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 14, No. 2, 2003.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*?. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abû Sulaymân, 'Abd al-Wahhâb 'Ibrâhîm. *Manhajiyyat al-Imâm Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'î fî al-Fiqh wa Ushûlih: Ta`shîl wa Tahlîl.* Beirut: Dâr Ibn Hazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1999.

Abû Zayd, Nashr Hâmid. *Al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadhiyyat al-Majâz fî al-Qur`ân 'ind al-Mu'tazilah.* Beirut dan al-Dâr al-Baydhâ`/ Casablanca, Maroko: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996.

Ahmad Baso. *Islam Pasca-kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme.* Bandung: Mizan, 2005.

Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur`an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1989.

Al-Ashfahânî, Al-Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân.* Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003.

Asmin, Yudian W. *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat.* Yogyakarta: Nawesea, 2007.

Audah, Jasser. *Maqaṣid al-Sharî'ah: an Introductory Guide*, terj. 'Ali 'Abdelmon'im. Yogyakarta: Suka Press UIN Sunan Kalijaga, 2013.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII.* Jakarta: Kencana, 2004.

Baharuddin. *Aktualisasi Psikologi Islami.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Bertens, K. *Etika.* Jakarta: P.T. Gramedia Pustaka Utama, 2000.

Al-Dzahabî, Muhammad Husayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn.* Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam.* Leiden: Brill, 1991.

_____. *Etika dalam Islam,* ed. Zakiyuddin Baidhawi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Studi Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, 1996.

Al-Farmâwî, 'Abd al-Hayy. *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î: Dirâsah Manhajiyyah Mawdhû'iyyah.* T.Tp.: T.p., 1976.

Federspeil, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Itacha: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.

Ghazali, Abd. Moqsith et.al. *Metodologi Studi al-Qur`an.* Jakarta: Gramedia, 2009.

Al-Ghazâlî, Abu Hâmid. *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.

Al-Ghazâlî, Muhammad. *Kayfa Nata'âmal ma'a al-Qur`ân.* Virginia, USA: al-Ma'had al-'Alamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992/ 1413, cet. ke-3.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir di Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi.* Yogyakarta: LKIS, 2013.

Hallaq, Wael B. "The Primacy of the Qur`an in Shâtibi's Legal Theory", *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq dan Donald P. Little. Leiden: E. J. Brill, 1991.

_____. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam.* Great Britain: Variorum, 1995.

Hans Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971.

Haq, Hamka. *Al-Syâthibî*: *Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât.* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

Ibn 'Âsyûr, Muhammad al-Thâhir. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah.* Cairo: Dâr al-Salâm dan Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 2007.

Ibn al-Mubârak, 'Abdullâh. *Kitâb al-Jihâd*, ed. Nazîh Hammâd. Jaddah: Dâr al-Mathbû'ât al-Hadîtsah, t.th.

Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*. Ed. 'Abd al-Salâm Muhammad Hârûn, vol. 5 .Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbed. *ad-Dîmuqrâthiyyah wa Huqûq al-Insân*, terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: *LKiS*, 2003.

Al-Jarjâwî, Alî Ahmad. *Hikmat al-Tasyrî' wa Falsafatuh.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th

Jubbah Jî, Umar Muhammad. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah.* Disertasi, tidak diterbitkan, t.th..

Al-Khathîb, Mu'tazz. "Manzhûmat al-Huqûq wa Maqâshid al-Syarî'ah 'ind al-Fuqahâ`", dalam *al-Tafâhum*, Vol. 11, No. 39 (2013).

Madkûr, Ibrâhîm. *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbîquh*, terj. Yudian W. Asmin. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.

Magnis Suseno, Franz. *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad Ke-19.* Yogyakarta: Kanisius, 1997.

Makdisi, George. "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Usûl al-Fiqh", dalam *Studia Islamica*, Vol. LIX (1984), h. 5-47.

_____. "The Hanbali School and Sufism", dalam *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*. Great Britain: Variorum, 1991.

Manser, Martin H. *Oxford Leaner's Pocket Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Mas'ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abû Ishâq al-Shatibi's Life and Thought*. Delhi (India): International Islamic Publishers, 1977.

_____. *Shâtibi's Philosophy of Islamic Law*. Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1995.

Mattulada. "Studi Islam Kontemporer (Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi, dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan)". Dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.). *Metodologi Penelitian Agama*: *Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Muhammad, Hasyim. *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi*: *Telaah atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Munawar-Rahman, Buddhy. "Pengalaman Religius dan Logika Bahasa", dalam *Ulumul Qur`an*, Vol. II, No. 6 (1990).

Muslim al-Naysâbûrî. *Sha<u>hî</u><u>h</u> Muslim*, Juz I. Surabaya: al-Hidâyah, t.th.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Realtion to the Rational*, trans. John W. Harvey. London: Oxford University Press, 1950.

Pasiak, Taufik. *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains*. Bandung: Mizan, 2012.

Al-Qaththân, Mannâ' Khalîl. *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Mansyûrât al-'Ashr al-<u>H</u>adîts, 1973.

Rahman, Fazlur. "Social Change and Early Sunnah", P.K. Koya (ed.). *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

_____. Islam: Challenges and Opportunities", Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challlenge.* Edinburhgh: Edinburgh University Press, 1979.

_____. *Islam and Modernity*: *Transformation of an Intellectual Tradition,* terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1995.

Al-Rakîtî, Mas'ûd. *Qawâ'id al-Tafsîr 'ind Mufassirî al-Gharb al-Islâmî Khilâl al-Qarn al-Sâdis al-Hijrî.* Maroko: Dâr Abî Qirâq dan Wizârat al-Awqâf wa al-Syu`ûn al-Islâmiyyah, 2012.

Al-Raysûnî, Ahmad. *Muhâdharât fî Maqâshid al-Syarî'ah.* Cairo: Dâr al-Kalimah, 2014.

Ritzer, George. *Sociology: A Multiple Paradigm Science,* terj. Alimandan. Jakarta: Rajawali Pers, 2004.

Al-Rûmî, Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân. *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih*. Riyâdh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2009.

_____. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadîtsah fî al-Tafsîr.* Beirut: Mu`assasat al-Risâlah, 1407.

Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir.* Tangerang: Lentera Hati, 2013.

_____. *Wawasan al-Qur`an.* Bandung: Mizan, 2006.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Syâfi'î, Muhammad bin Idrîs *al-Risâlah*, *tahqîq* Ahmad Muhammad Syâkir (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.),

Al-Syâthibî, Abû Ishâq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. 'Abdullâh Dirâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

_____. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, ed. Abû 'Ubaydah Masyhûr bin Hasan Âl Salmân. T.Tp.: Dâr Ibn 'Affân, t.th.

Thâhâ, Mahmûd Muhammad. *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed an-Naim. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

Wardani. "Tashawuf Hanbali dan Neo-sufisme", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, UIN Antasari, Vol. IV, No. 2, Oktober 2005, 1-13.

_____. *Filsafat Islam sebagai Filsafat Humanis-Profetik.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014.

_____. "Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam (Perspektif Kalâm dan Fiqh)". Dalam *Ishraqi: Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. II, No. 2. Juli-Desember 2003.

_____. *Ayat Pedang versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an.* Jakarta: Litbang Agama Kementerian Agama RI., 2011.

_____. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan.* Yogkarta: LKIS, 2012.

_____. *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an hingga Fiqh al-Bî`ah.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015. (Online: https://www.academia.edu/26674976/ISLAM_RAMAH_LINGKUNGAN_DARI_EKO-TEOLOGI_AL-QUR`AN_HINGGA_FIQH_AL-BIAH)

_____. *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013.

_____. *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia.* Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017.

Al-Yawbî, Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd. *Maqâshid asy-Syarî'at al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillat asy-Syar'iyyah.* Mekkah: Dâr al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tawzî', cet. ke-1, 1998 M/ 1418 H.

**Internet:**

Diamond, Stephen A. "The Psychology of Sexuality". Dalam https://www.psychologytoday.com?blog/evil-deeds/201405/the-psychology-sexuality.

Staf Investopedia. "Property Rights", dalam https://www.invertopedia.com/terms/p/property_rights.asp?lgl=myfinance-layout-no-ads.

Thâhâ, Mahmûd Muhammad. *Al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm,* dalam www.alfikra.org/htm.

Tim, "Instrumentalism", dalam Dictionary of the Social Sciences, ed. Craig Calhoun. Oxford: Oxford University Press, t.th. Dalam http://virtueethicsinfocentre.blogspot.co.id/ 2014/04/ instrumentalism.html?m=1.

SELURUH KELUARGA BESAR
PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN ANTASARI BANJARMASIN

## Mengucapkan

# Selamat & Sukses

## atas pengukuhan guru besar

## Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag

**Pada bidang Ilmu Tafsir**
**di UIN Antasari Banjarmasin**
**4 Oktober 2023**

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

# PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

# MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH
## SEBAGAI PARADIGMA IDEAL-MORALTAFSIR AL-QUR'AN:
Perspektif Abû Ishâq al-Syâthibî

Antasari Press
Jl. A. Yani No.Km.4,5, Kebun Bunga,
Kec. Banjarmasin Tim., Kota Banjarmasin,
Kalimantan Selatan 70235
(0511) 3252829
http:/uin-antasari.ac.id

ISBN: 978-602-0828-70-1